٢١٤٫٠٨
م

شرح ملاجلال . كتبه ضمن مجموع عبدالرحمن بن حسن القطرجي سنة ١١٠٠هـ.

٣٦ ق ٢١ س ٥ر٢١×٥ر١٥سم

٦٥١٩
١
م

نسخة حسنة ناقصة الأول ، ضمن مجموع (ق ١ ب - ٣٦ أ) خطها تعليق مقروء .

١- أصول الدين أ- الناسخ ب - تاريخ النسخ .

٢١١ ٢١٧
٢/٢/٢ ١٤٠٨هـ

٢١٤٫٠٨
م

حاشية الخلخالي على شرح العقائد العضدية للجلال الدواني ، تأليف الخلخالي ، حسن (أوحسين) بن حسن - ١٠١٤هـ كتبه ضمن مجموع عبدالرحمن بن حسن القطرجي سنة ١١٠٠هـ.

٤٣ ق ٢١ س ٥ر٢١×٥ر١٥سم

٦٥١٩
٢
م

نسخة حسنة ، ضمن مجموع (ق ٣٦ب-٧٨أ) ، خطها تعليق مقروء .

معجم المؤلفين ٣: ٢٢١ ، ٣١٩ بروكلمان ٢: ٢٧٠

١- أصول الدين أ- المؤلف ب- الناسخ ج - تاريخ النسخ د- حاشية على شرح العقائد العضدية .

٢١١ ٢١٧
٢/٢/٢ ١٤٠٨

والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقلال حكمه في النار
بالنسبة الى ساير الفرق ثم غيابها في تصحيح العقايد الا واحدة قيل ومن هم اى الفرقة الناجية قال الذين هم
على ما انا عليه واصحابى رواه الترمذى والاصحاب جمع صحب جمع صاحب او جمع صحب بتخفيف صحب بمعنى صاحب
وهو من راى النبى عليه السلام مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ او قبله او بعده طال صحبته او لا وبهذه اشارة
الى ان حاصل هذه الرسالة عقايد المراد من العقايد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية
العمل ككون الله تعالى حيا عالما قادرا الى غير ذلك من مباحث الذات والصفات ويسمى تلك الاحكام اصلية
وعقايد واعتقادية وبمقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الزكوة والصلوة والحج والصوم
ويسمى شرايع وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية وهم الاشاعرة اى التابعون لقول الاصول للشيخ
ابى الحسن الاشعرى وهو منسوب الى الاشعر قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابى موسى الاشعرى رضي عنه فان قلت كيف
حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة من زعم انها الناجية قلت سياق الحديث يشعر
بانهم المعتقدون بما روى عن النبى عليه السلام واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون في
عقايدهم بالاحاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى الله عليه وسلم وعن اصحابه ولا يتجاوزون عن ظواهرها
الا لضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا يمنع النقل عن غيرهم كالشيعة
المتشبثين بما روى عن ائمتهم لاعتقادهم ان العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلى في بعض تصانيفه بعد نقل
هذا الحديث مع اسناده الى الشيخ الطوسى وفي تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقرا في عقايده
ينبغى ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم
خالفوا غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في اكثر الاصول
قلت اكثر الشيعة يوافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا يخالفونهم الا في مسائل قليلة منها ما يتعلق
بالامامة وهي بالفروع اشبه الا انهم ذكروها [illegible] الاشاعرة [illegible] مخالفة [illegible] اصول [illegible]

والفرق بين الارادة والرضاء صح

زعمه اعمى البصيرة بعض الملاحدة واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون الصفات لا عين الذات
ولا غيره الى غير ذلك من المسائل التي يشنع مخالفهم عليهم كما في كتبهم اجمع الاجماع ها هنا بمعنى
الاتفاق لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الائمة في عصر على حكم من الاحكام
الدين فان المذكورات ليست كذلك ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة وهم السلف المحدثين الواقفين
باحاديث رسول الله عليه السلام ومميز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وتنقيتها من الموضوعات
وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة بحدوث العالم وهو في الاصل ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به ثم غلب
ما يعلم به الله تعالى وهو ذاته وصفاته حادثة ولما كان الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على
المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على
وجوده بالذات وحاول بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد وبينا انه لا
استدلال لهم لكن والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن
بالسبق الذاتي كان جزء من علته التامة فعلى هذا لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم
وصرايحهم اراد ذلك بقوله كان بعد ان لم يكن اي وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول
مجرد اصطلاح من الفلاسفة والخلاف في هذا الحكم بين الحكماء الفلاسفة فان ارسطو واتباعه ذهبوا
الى قدم العقول والنفوس الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات
بموادها ومطلق صورها الجسمية لا بشخصها وصورها النوعية فقيل بجنسها فان صورها خصوصياتها
انواعها لا يجب ان يكون قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث
العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رايت كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلامية قد
نسخ قبل هذا التاريخ [illegible] باربعماية سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس الفلاسفة كلهم اتفقوا
على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم فقال كاتب الكتاب ان مراده من هذا الرجل افلاطون فلا
يمكن حمله على الحدوث الذا[تي] [illegible] الحدوث الزماني عنه يخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية
وقدم ال[illegible] لذلك لم يعد من الفلاسفة نقل من الحكماء التوقف فيها ج

من اصول الحكمة عندهم استدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا بد من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود الممكن ما
حاصلا في الازل او لا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
وان كان الثاني فما حدث الممكن فاما ان يكون حدوثه من امر اخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما
ان يكون بسبب حدوث امر اخر فينتقل الكلام الى ذلك الحادث ويلزم التسلسل وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذي
هو علة لحدوث ذلك الممكن بعد الوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان شرط استحالته عندهم
الاجتماع في الوجود فح لا يلزم الازلية حينئذ كالمعد ونحوه وهو جواز ان المعدات المتعاقبة لا تنقطع
الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة وبالجملة يلزم من هذه الحركة سواء كان جسما او غيره حتى
ما يغير بيان وكذا يجوز ان يكون المعدات لا بد ان يكون مادة قديمة للصورة المتعاقبة الواردة عليها
واجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود الممكن ما
حاصلة في الازل وضع لزعم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن بعد في الازل وانما الممكن
وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه لا فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فجواز كونه غير ممكن
في الازل حينئذ خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده
محققا الثاني اختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل اذ
من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال
من الاوقات الا بنوع فلا يرد ان حصل التعلق في الازل بوجوده اما ان يكون مقتضى لعلته وجوده او لا
وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى امر اخر سوى هذا التعلق
وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام اليه لانا نقول العدة يجوز على وفق الارادة وقد تعلق
الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد الذي
اوردناه قلنا ان اردتم انه تم لعلته وجوده في الازل فنختار انه ليس كذلك وان اردتم انه تم لعلته
بوجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر اخر كما ان الفاعل المختار اذا
اراد جسما تاما على صفة معينة كالطول احتاج يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا هاهنا لما تعلق ارادته

المختار بوجوده ثم يتخلف والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق
الارادة به سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه وقد يقال ان الازل عبارة عن عدم الاولية ومعنى كون الشيء
ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان
كما لا يوصف بكونه في مكان فلا شيء غيره في الازل واما ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة
الازلية من تخصيصه باوقات فان الزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده لما شاء
وليس الذي متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزماني حتى يقال انه متقدم على غيره بالزمان فان
قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة في ذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان يكون كافية يلزم
قدم الممكن فلا بد من تعلقها وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الارادة فقد اجيب عنه
تارة بان التعلق امر عدمي فلا يحتاج الى امر آخر يخصصه بوقت دون وقت ولو سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية والتعلقات
غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل منها سواء كانت وجودية او عدمية بوقت يحتاج الى مخصص بالبديهة
واما التسلسل في التعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك
الوقت وهكذا الارادة وجود الممكن في ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت واراد ارادة ارادة وجوده
في ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا فهي تعلقات الارادة من جانب المبدأ وينتهي من جانب
الآخر الى ارادة ذلك الممكن وقد يكون لما كانوا يقولون به الفلاسفة من تعاقب ذلك الممكن الاستعدادات الغير المتناهية
حتى ينتهي الى الاستعداد القريب الذي يلي المعلول نعم قيل عليه انه بعدما قطع النظر عن جريان التطبيق
فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن قلت
انه نعم الا ان الانحصار هاهنا بين الحاصرين بل تعلقات الارادة محفوظة في جميع المراتب ويتوارد عليها تعلقات
مرتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليس الارادة ولا ما يوجد طرفي التسلسل
كما ليست المادة طرفي التسلسل فالقول بالانحصار بينهما وهم ظاهر الفساد وان ظهر على بعض من تعقد عليه الاماثل
بالاعتقاد والوجدان ثم من الايراد على دليلهم النقض بالاعتراف بحدوثه بان يقال ان هذا الدليل يقتضي انه

زمان

في وجود الممكن

لا يوجد

لا يوجد شيء من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم بالمرة هو التسلسل في الامور
المترتبة المجتمعة الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فهو تسلسل في الامور المتعاقبة فلا يجامع
المقدم مع المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركاتها دائمة
وهي ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت
واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت مما سبق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه
على هذا الوجه فلا يلزم القديم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القديم الجنسي بان يكون فرد من
افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد ذهب الى ذلك بعض المحققين وقد رأيت في بعض
تصانيف ابن تيمية القول به في العرش وقال الامام حجة الاسلام رد الجواب المذكور ان هذه الحركة
مبدأ الحوادث من حيث انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر
من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها
في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم الوجوب
اجتماع الاحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء شيء
وحدوث شيء آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة فتلك العلة اما امر موجود
او عدم امر موجود او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود على الاول ننقل الكلام الى علة
ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثاني فيكون ذلك العدم عدم جزء
من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون لوجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل
في الموجودات لان هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة
وذلك الاعدام او كلاهما غير متناهية وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل
انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما في حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه
ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم المانع المستلزم لوجود غاية يلزم التسلسل
في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا

لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وفيه على حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون
عدم كل جزء مستندا الى عدم جزء من المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل
المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها ولو آنًا كافيا في انتفاء
ما هو مانع عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان
احادها مترتبة في الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة في الوجود فيجري فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها
بحسب الذات كما لا يخفى على ذوي فطرة سليمة فانا ناخذ السلسلة المبتدأة من الحادثة اليوم ونطبق على
السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس في سطوح البرهان وان لم تجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها
فيلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما
عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع
المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على امور غير متناهية
مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده الوجه الرابع ما عقد عليه بعض المتاخرين وهو ان القول بتوارد
الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقًا
سواء كان تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له اولا غير معقول اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم
والحادث ما يكون مسبوقا به فلا يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون
له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث واذ لو كان مقارنا مع واحد منها لا يكون
سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو خلاف ضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية
عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بينهما ولم المقارنة مع بعض
الافراد والسبق على كل فرد بديهية قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد من
الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها وان كان مقارنا لفرد آخر منها
وهو مما لا ريب فيه لان القديم موجود مع كل من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع
الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق

القديم

على جميع ما يصدق عليه الحادثة في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير
المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض بان المعارضة
المناقضة انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك
تعاقب افراده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل
بداهة وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء من احاده موجودا اصلا ثم يوجد
وهو غلط بعيد وقد صرح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم يقولون
بحدوث كل من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد
قلت هذا الكلام تحقيق لان مرادهم من قدم النوع انه لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع
بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في العدد الذي
لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان العدد باق اكثر من شهر او شهرين وبداهة العقل يحكم بانه
لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف
بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة في الوجود
او لا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ترتبت سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد
المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الاخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان في الوجود ضرورة بيان الملازمة
انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من معلول معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية
بلا سابقية وكل واحد من احاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيكون في فوقه السابقيات والمسبوقيات
فيما فوق المعلول الاخير وبقي في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فزاد عدد المسبوقية على عدد السابقية
وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما فيما
نحن فيه فلا ينتهض هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول لها لا آخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية ايضا
لانا اذا اخذنا واحدا من احاد السلسلة كالمعلول الاخير وقطعنا عما بعده يجب ان لا يكون فيما قبل الاحاد سابقية
لا يكون معها مسبوقية حتى يكاد في المسبوقية التي في المبدأ وكفانا تنازلنا بجر ان يكون فيما تحت المعلول المعد مسبوقية

لا يكون بازائها بقية بمكان وجدت في المبدا او الا بقية بعت من المسبوقية لتلك فوه عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين في من البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا مثلا لا يمكن ان يكون الابوات اكثر من البنوات سواء اجتمعا في الوجود الخارجي او تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل عقوبة من الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الغير المتناهية وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذي قبل مبدا الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدا الجملة الثانية على مبدا الجملة الاولى ينطبق سائر احاد الاولى على سائر الجملة الثانية وسوق الدليل الى آخره فان كان تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك لان السلسلة الموجودة الغير المتناهية غير موجودة هناك والدليل وان كان جاريا لكن المدعى غير متحقق لان غير المتناهية موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية وكان المجموع الاحاد لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية الموقوفة فيها وان لم يكن موجودة بمجموعها فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من احادها موجود في جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والموجود اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل الموجود عند الفلاسفة في مرتبة اخرى بالنسبة الى الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان فالموجود في الزمان على سبيل التعاقب مجموعها مجتمع في الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي تحكم لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يلزم منه هو اما الانتهاء على تقدير عدم الانتهاء او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزؤه لكله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه لنفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان احاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البديهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا تابى عن قبول مساواة جزئه لكله فظهر ان ما ادعاه الفلاسفة من شرطية في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب

وقد سبق انه حال الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الاحاد ترتب لم يكن للعقل التطبيق اذ لا نظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل وان الاحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدا على المبدا انطباق كل واحد من احاد السلسلة الثانية على نظيره من احاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكون الحصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبتدا على المبتدا وفي الثانية لا بد من تطبيق كل واحد على التفصيل وذكر مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المترتبة بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد اخر اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يمكن للعقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمالي كاف هناك دون الاجمال في الصورة الاولى تحكم بل الحق ان يدفع اذكر بان في السلسلة المترتبة ينتقل الوهم من الطرف الى الطرف لا يناهيها فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانقطاع بل لعله الزيادة في الاوساط ولنا هنا كلام اخر بعد فيه هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتب لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد والمجموع يتوقف عليه مع اسقاط واحد اخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه السلسلة المجموعة لا محالة يكون مجموعا لا يكون بعده مجموع اخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك ينتهي بعده متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا والا لكانت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الى غير النهاية فيطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرتم لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو محال كما اشتهر عند ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي تحته فان حال العدد المركبة منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متغايرة فتعدد تمام ماهيته شيء وهو محال واما ان يبقى البعض غير مركب يكون منها اولى بطل الاول خيرا قلت هذا الكلام انما يتم اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة للوحدات اما اذا كان محض الاحاد فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اخر متغايرا

على سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة يكون تصورها مغايرة لمادتها فيكون هناك خلو عن
الكل المفصل والعجب من بعض المتأخرين من تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية تنفي
تركيبه من الاعداد ومن البين ان واحدا وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد ثم ان عدم تركب
العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيدا
وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد لان مجموع زيد وعمرو معروض الهيئة الاجتماعية مغايرة لمجموع زيد وعمرو
وخالد الذي هو معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينه فيكون
جزء منه وعلى ذلك يبتنى ما اختاره بعض المحققين من مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة
دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن آ وحده ب وعن ب وحده ج وعن مجموع آ ب ج د حتى يحصل
معلولات متكثرة في مرتبة واحدة وعلى هذا يبتنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف
على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة يستند الى
علة موجودة وكذا المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزءه او خارج عنه والاول والثاني
بطل على ما بين في موضعه فتعين الثالث وعلى الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب ولو قدح في هذا الدليل الا
بان يختار استناد المجموع الى كل جزء على ما فصلنا في بعض رسائلنا فعلم ان المقصد الاقل [illegible]
الاكثر وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت
يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان به قلت لو كان علم الواجب بالاشياء
بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون
فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم
اجمالي فذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطا في
الكلام لا يحتمله المقام فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا
او متعددا فيجري التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة
بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا يبلغ مبلغا الا

آجا

فما ثبت غير متناهية وان كان غير واقعة عنده فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي
هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود
الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف محال ذهبوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق عند وجودها وان صفة العلم قديمة
والتعلق حادث وانت خبير بان العلم انما يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا
يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي
ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي بالفعل وهو
التعقل البسيط الذي جعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي
نفس فالعلم العقل الاجمالي للمبادي هو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج ولذا نقول العقل الاجمالي
فيما يناسب للصور التفصيلية في الاذهان وانما بسطنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد
الدينية وقد كثر فيه تشنيع [illegible] وتشعبت الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين في [illegible] بعض الاذكياء
بل اجتهدوا في ايراد الممنوع البعيدة التي يأباها الطبع المستقيم [illegible] ظاهر
فيما مال اليه مذهب الحكماء بل الائمة التي اوردوها شاهدة بذلك بلا امتراء ثم العقول كما ان البعد المكاني
متناه ومع ذلك في العقل المشهور بسبب الوهم ان هناك امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء
من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وكما كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان هناك امتدادا
ذاهبا غير متناه كما يأبى عن تناهي المكان ويتوهم ان هناك امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة به
بحكم الوهم في الامتداد المكاني كذلك لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقولهم بان الجزء يتقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض وان لا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود ثم فان الجزء في امتداد
المكاني ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزاء الجسم العظيم الى [illegible] يكون له راسم موجود بل نقول [illegible]
الامتداد من كونه في قطرة الوهم [illegible] البراهين تحقق بامتناعهما والا كان الزمان متناهيا لكن قبله
لا الى غير متناه كما انه ليس فوق المحدد شيء لا الى المكان غير متناه فانه تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل

آخر من التقدم ولا بعد في بل تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي انقلع من نفسه الركون
الى المذاهب الباطلة لا سيما هذا المطلب والله الموفق لما هو خير وكمال وعلى ان العالم قابل للفناء اي للعدم الطارئ
على الوجود واختلفوا في فروعه فقال بعضهم انه يستحيل بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ونظائره ويلزمهم قبله
الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان فانه يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليه ادريس عليه السلام في الجنة
وهي دار الخلود ويلزم عليه هذا افنى فيها بعضهم ان يقولوا انه بعد الخلود بعد استقرار اهل الجنة والنار كل في مقامهم
في مقرها يوم الحساب قال الامام حجة الاسلام في الاحياء بل كل شيء في حد ذاته هالك ابدا وقال في مشكوة الانوار
ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة اقروا بالمشاهدة انه ليس في الوجود الا الله وان كل
شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل
الفناء وان لم يكن في حدوثه وعلى ان النظر هو الفكر في معرفة الله تعالى لاجل معرفته فيه تعليلية كما في
قوله صلى الله عليه وسلم عذبت امرأة في هرة والمراد بمعرفته هنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية
الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة الله تعالى بالكنه فهو واقع عند المحققين ومنهم من
قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى
ما قال ارسطو ان عيون البصائر كما تكل العين عند التحديق في جرم الشمس وكدورة يمنعها عن تمام الابصار
كذلك يعجز العقل عند اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة يمنعه عن اكتناهه تعالى وهو كما ترى كلام خطابي شعري وقد
يستدل على امتناعها بان حقيقته تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط وضعفه ظاهر
لان البساطة العقلية محتاجة الى البرهان وافادة الرسم الكنه ليس كليا لانه لا دليل على امتناع افادة الكنه
في شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل البداهة بعد تهذيب
النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعلائق الجسمانية والاحاديث الدالة على
عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه السلام سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا في آلاء الله تعالى ولا تفكروا
في ذات الله تعالى فانكم لن تقدروا قدره قال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك وحمل
رحمه فقال العجز عن درك الادراك درك والبحث عن سر ذات الاشراك واجب شرعا لقوله تعالى فانظروا الى آثار
رحمة

رحمة الله تعالى وقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله صلى الله عليه وسلم حين نزل ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر
فيها والامر ههنا للوجوب لانه صلى الله عليه وسلم اوعد بترك التفكر في دلائل معرفة الله تعالى ولا وعيد الا
على ترك الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله
تعالى ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتي ابطاله ويمكن
اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله تعالى واجبة شرعا بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون
معرفة الله تعالى فمعرفته مقدمة الواجب المطلق فيكون واجبة ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا
فان قلت ذهب بعض الائمة كالامام الغزالي والامام الرازي في بعض تصانيفهما الى ان الواجب بديهي
فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص محل المنع ولئن سلم فالنظر في سائر
صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا ريبة ولعل الحق ان
النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته
عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن
معه من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في
كل مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر
عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج
اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعم فيه رابطة الجهل وتصدر
لرياسة اهل العلم والتمييز بينهم من عري عن العلم والتمييز متوسلا في ذلك بالجور والظلم [illegible]
خذلهم الله تعالى ودمرهم تدميرا واوصلهم الى جهنم فبئس المصير فان قلت النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة
والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار بالشهادتين والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل من احد منهم انه
كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيوف ومعلوم انه في هذه الحالة لم
يخطر له دليل دال على اثبات الصانع وصفاته قلت انهم لم يكلفوا بالنظر اول الامر بل كلفوهم اولا

والاكتفاء [illegible] في اوائل الاسلام الى ان [illegible]

بالاقرار والانقياد ثم اعلموا ما يجب اعتقاده في الله تعالى وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات
والمواضع والمواعظ والخطب على ما يشهد به الاخبار والآثار وحكاية الامر انهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم و
الصحابة والتابعين وقرب الزمان بزمانه صلى الله عليه وسلم كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل
على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه
والشكوك متطرقة على عقائدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا مستفيدين بالمعارف الالهية
ويرشدون غيرهم الى الطرق لتحصيل اليقين بوجوه شتى حسبما يقتضيه استعداداتهم قال الامام ابو البعوة نور
على اليقين دائم الاقدام على المسير اقسم اذا بات ابراهيم واربع كلمات فحاج لا تدلان على اللطيف الخبير جل جلاله
وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك عرفته بفعال بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها وقال جعفر
الصادق عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال
بعلم الكلام انما هو في تحصيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره ويطمئن
به قلبه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة
الله تعالى اذ يتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقالت المعتزلة والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني هو
النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر
وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الاختيارية واحالة على القصد والنظر فعل اختياري قلت
على ما ذكرتم يلزم ان يتوقف القصد ايضا فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى
الارادة والارادة تنتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق
والشوق يوجب الارادة اذ هي نفس تأكد الشوق على ما ذكره بعض ولا يدخل اختيار في الشوق و
الارادة وسماها كما آخر مقصود بالاختيار يسمى قصدا والحق عندي انه ان كان النزاع في اول الواجبات
على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان النزاع في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر
مطلقا اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف فيه والحق انه ان اريد اول الواجبات
المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد قال الشريف العلامة في شرح المواقف هو مبني

على

على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما هو في السبب المستلزم لوجوده دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم
وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط
والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نسلم الاستحالة بل المحال هو التكليف بالمشروط
والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فهو صحيح
لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو الكل والمشروط بدون وجود اللازم اعني الشرط والجزء وهو صحيح بديهة
وبداهة بالنظر الصحيح يحصل المعرفة اما بطريق جري العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشعري لما تقرر
عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالدليل كما هو مذهب المعتزلة وهو ان
يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كتحريك المفتاح الصادر بسبب حركة اليد ويقابله
المباشرة وهو ان يصدر منه فعل بواسطة فعل آخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف
عند المحققين ومن مقولة الانفعال او الاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب
على الفعل ويشبه بحركة المفتاح بنا سببه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان
الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف ههنا
مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد
فان بديهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث حصل في ذهنه ان يكون المتغيرات
محققين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات
مستند الى الله تعالى ابتداء ولا يصلح على المذهب مع القول باسناد الاشياء اليه ويجوز ان يكون لبعض
آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا
بقدرته كما تقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض
لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد
الموجب لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وفي يقال النظر الصادر بايجاد الله تعالى
موجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام الرازي انه على

عقيب

التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا يكون
حاصلا بقدرة الله تعالى لا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم
لبعض آخر وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان النظر لبعض الاشياء دون غيرها عقليا مع جوازه مع
ان الكل مستند عنده الى الله تعالى وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين لا يستلزم العلم بالآخر
وان معرفة الكل يستلزم معرفة الجزء اجمالا او تفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن
تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تاثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض
في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بديهة فعلى عدة الاشعري يقتضي ما لا يتوقف عليه وذلك ان تعلق الارادة
بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر في الحقيقة
الا الله وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات وقد صرح به في الشفاء ولكنهم لا ينكرون التوقف على
الوسائط وظاهر مذهب الاشعري نفيه وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا مانع
من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري
تعالى فلا جرم يكون وجوده فايضا من الله تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث
امر قبله لكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية
دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت الموجود استعدادا تاما صدرت عن الباري تعالى وحدثت عنه ولا
تاثير للوسائط اصلا في الايجاد بل في الاعداد قلت هذا هو ما ذكرنا وانه تحقيق مذهب الفلاسفة
الا بعينه واثبات للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم كما لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم
اصلا كما في شرح المواقف لانهم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم كالمهندسين
يبطلون طريق التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم عندهم منحصر في الحس والمهندسون
ينكرون افادة العلم في الالهيات متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهي غير معلومة من حيث
الكنه وانما جهدهم او عجزوا وما ذكروه فقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر بحث شيء
منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي اقرب الاشياء اليهم فما ظنك

افعاله

باحوال

باحوال الصانع وصفاته بل انما ياخذ فيها بالاليق والاحرى قلنا قصور هذا الدليل لا ينفع لان كثرة
الاختلاف انما لا يدل على عدم حصول العلم وكون المطلوب عسير المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن
استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الا بعد تحرك على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم
حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب الاسمعيلية الى ان معرفته تعالى لا تحصل بدون المعلم الذي هو الامام
المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف في معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن
كذلك وبان الناس يحتاجون في العلوم الصنعية كالنحو والصرف الى المعلم فلانهم يحتاجون اليه في اكمل
العلوم اولى قلت هذه انما تدل على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على
عدم العلم لدل الاختلاف والاحتياج الى المعلم الى عدم العلم به ولا حاجة الى المعلم لانا نعلم ضرورة ان
من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم او لا وان حصل
العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يوخذ من المعلم كما قيل ان العقايد يجب تلقيها من الشرع ليعتد
بها فلا يكفي بصاحب الشرع معلما وبالقران اماما وعلى ان العالم صانعا لم يزل ولا يزال اعيد في
العالم المتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بان العالم محدث وكل محدث فله محدث فاما ان يدور او يتسلسل
او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث واجب وجوده لذاته ويمتنع عدمه بالنظر
الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان القديم مستغن عن المؤثر
فيحتاج الى محدث ولو جوز التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور او التسلسل ووجوب
الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده
ومع ذلك يجب ان يكون وجوده الخاص قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الممكنات
الموجودة في بادي النظر امرا مشتركا فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يتخصص الممكنات
بالاضافة الى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان انما دل على ان يكون الممكنات
بهذه الحيثية مستندا الى وجود يكون تخصيصه لا بالاضافة الى غيره وهو الوجود الحق القائم بذاته فان قلت ان اريد
بالوجود المطلق المشترك البديهي فلا شك انه ليس عين الواجب ولا غيره شيء من الموجودات وان اريد به مع



اصطلحوا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي
وهوية الواجب هي ذاته بذاته وفي الممكن تأثير الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما
كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ لآثار اي ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت
القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يوجد
لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على
ايجاد نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام
اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عين ماهيته والبديهة حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد فكونه
بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فافهم
ذكر [illegible] الصادق ولا خالق سواه جوهرا كان المخلوق او عرضا بالادلة النقلية لقوله تعالى لا
اله الا هو خالق كل شيء افمن يخلق كمن لا يخلق وهل من خالق غير الله قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة
السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد و
بين ما لا يتعلق به قال حجة الاسلام كما بطل الجبر المحض بالضرورة فان بداهة العقل حاكمة بالفرق
بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية
المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة
العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى اكتسابا له
وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلق فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الرب
ووصف العبد وليس بكسب له واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ ابو اسحق الى
انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضي ايضا الى انها بمجموع القدرتين
لكن قدرة الله تعالى يتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية قلت الظاهر انه لم يرد ان
لقدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا يرد عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد
ان المقدرتين من خلاله ذكر الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال في قواعد العقائد انه مذهب

الحكماء



الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما توجبان وجود المقدور قلت
مبني هذا على ظاهر مذهب الحكماء فان محققي مذهبهم ان الله تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله في الشفاء
وصرح في شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات
التي في المرتبة الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول
ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون
على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان ثبت [illegible] في اقاويلهم ما يكون
منافيا لما استووا [illegible] عليهم وقال [illegible] وهو حمل الادلة ان مساحته في تحصيل العالم
كرة والارض في الحوادث [illegible] والقاضي [illegible] المفهوم بذلك وقد شنع المعتزلة على الاشعري بان قدرة
العبد كما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة وفق الارادة وبان الفرق بين
القدرة والعلم باعتبار القدرة او عدم تأثير العلم وبانه كما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب
والجواب القدرة لا يستلزم التأثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة يستلزم
هذا الاعم ولا يستلزم التأثير بل ما هو لازم العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول
الاشعرية وسياتي بسط الكلام فيه ان شاء الله تعالى ولنا في خلق الاعمال رسالة مفردة منصوص لجميع صفات
الكمال منزه عن جميع سمات النقص نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة
قلت حتى ان بعض المتصوفة استدل على وحدة الواجب بان كون الشيء منفردا اولى بالنسبة الى الكل من
من كون الشيء مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له شريك وانت تعلم انه
كلام خطابي بل شعري وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين والحكماء في كونه تعالى قادرا
عالما مريدا متكلما او بحكمة سائر الصفات ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته او غير ذاته او لا عين
ولا غيره فذهب بعض المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث
والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته من حيث هو مبدأ انكشاف الاشياء عليه علم ولما كان الحكم
عليه ذاته بذاته كان علما وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات فالعلم وهذه المرتبة اعيان

ان يكون تلك الصفات مغايرة للذات فانا لا احتياج به الى الشك في الاسئلة اي صفة مغايرة لها قائمة بذاته وهو
اسم لا احتياج اليه بل بذاته ينكشف عليه الاشياء ومن ثم قيل في المحصول كلامهم نفي الصفات واثباته عيانا ترى
ونتايجها واما المعتزلة فحاصل كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج وقد استدل
الفريقان على نفي الغيرية بانها لو كانت للذات ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة
اما ذات الواجب او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه عالما وقادرا مثلا الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه
في صفات كماله الى الغير فيكون ناقصا بالذات كاملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور
متكثرة وهو انه تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة لما بينوه في موضعه وايضا يلزم كون البسيط
الحقيقي فاعلا وقابلا معا وقد بين في موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل بمنع احتياجها الى العلة فان علة
الاحتياج عندنا هو الحدوث وهي قديمة لا تحتاج الى العلة وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج هو الحدوث
يمنع القديم الممكن واما اذا ثبت قدمها مع كونها ممكنة فمنع احتياجها مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد من مرجح [illegible] واحتياج
هذه الصفة الى الموصوف واجب لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة
لم يكن علة للحاجة هي الحدوث قيل ولو سلم الاحتياج فلا نسلم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب والدليل لما قام
على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في الصفات عن غيره فلم يقم عليه حجة وانت تعلم انه
مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا
حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات متكثرة ولو سلم كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر
عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي ذكروها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه انتهى
نعم ان هذا ينبئ الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ ايجاده بها بالاختيار غير متصور فلا يجوز
فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها اي الفعل تخصيص القاعدة كما تخصص الحكم
بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمعتزلة ولو سلم كونها
وان لم يصرح بزيادة الصفات لكنه اشار اليه بقوله منصوص بجميع صفات الكمال لانه اراد نفي العينية بناء على ما قيل
من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثباته غاياتها واستدل الحكماء بالغيرية بان النصوص وردت بكونه تعالى عالما وحيا

ونحوها

ونحوها وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات
وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد
قياس مع الفارق على ان علة القدرة فقد يزول في الشاهد وقد يرد وينقض فيه وليس بمعتبرة
عند الاشعري واتباعه وفي الثاني انه لا خلاف في ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وهو كلام اهل
العربية ذكروا معناه ما يعبر بعينه بالفارسية بدانا ويرادفه في اللغات الاخر وهو اعم من ان
يقوم به العلم اولا واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره بان نفي العينية بديهي فلا يحتاج الى الدليل
واما على نفي الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان الصفة والموصوف ليسا بغيرين وكذا
الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد وليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته
واحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه والا لزم عدم كون زيد والامتعة
التي فيها غيره ولا قابل به وقد عرف الاشعري الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر
واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود
الاخر ولذلك غير بعضهم الى انهما موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم قلنا النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين
ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته فيكفي في هذا النقض المنع اذ
النافي مستدل فلا بد له من اثبات مادة النقض فلا يكفيه الفرض فلا حاجة الى تغير التعريف وان نزل عن هذا
المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الاخر لان ما قيل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كلام
اذ يجوز ان يكون وجود القديم موقوفا على عدم امر حادث فيحدث ما يمنعه فينتفي القديم وان نزل عن هذا المقام ايضا
فالمراد انه يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي اللزوم
في المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا نقض ولا حاجة الى
هذا التغيير هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم ينافي الغيرية لو ارتفع احدهما عن الاخر لا يوجد [illegible]
دائما واورد على التعريف المختار انه اراد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري تعالى والعالم لامتناع عدم
الباري وبالعرض والمحل بل بالواجب والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة

وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكون الجزء
والكل والصفة والموصوف متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك في الطرفين وذلك في التعقل
بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر ولا يجوز ذلك في الصفة بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة
الى الكل وقال الاستاد قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم الحيز
واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل
العالم كذلك الا ان يعمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره فحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف
والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت هذا
الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل
وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز العالم بدون الصانع بل الحلول مطلقا بدون المحل وان
عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه وطعن
عمر من الغزان بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر فخرج الجزء والكل والصفة
والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع الملزومات واللوازم خارجة من التعريف ويشبه
ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيه ذكر النقض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا باس به لان الغرض
من الاحتراز عن تعدد القدماء فلا يرد خلافه ذكر الجزء والكل وما نقل من القول بمغايرة الجزء مخصوص بجعفر
بن الحارث وخالفه في ذلك جميع المعتزلة ثم عدد ذلك من جهالته لا يتم التعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون
بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء و
الكل وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازي ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا
المعنى كما خص العرف لفظ الدابة بدون الخيول الاربع قلت وانت خبير بان النزاع وهو نفي لزوم تعدد القدماء
لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية قال صاحب المواقف بانها لا هو الموصوف
ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يتم في المشتقات مثل العالم والقادر

لا في مبادئها

لا في مبادئها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها لانهم يزعمون انه يلزم من
اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عنه بان ذلك يلزم لو كان التعدد بناء على انها لا هو ولا غيره واستدل المعتزلة
بانه كفر باثبات ثلثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لا لاثباتهم قدماء مستقلة
بذواتها ولهذا يجوزون انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها الى جسد آخر واثبات ذات وصفات القديمة
ليس من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها
تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال هذه المسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها
مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف كانه هو المراد ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري
ولا ان باس في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة فهو عالم اما سمعا فلقوله تعالى هو
الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة واما عقلا فلان الافعال المتقنة يدل على علم فاعلها
ومن تفكر في بدايع الآيات السموات والارضية وفي نفسه وجد فاعلها حكيما مع الكمال حكيما صانعا وعليما كاملا
كما قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات قد يصدر عنها
افاعيل عجيبة متقنة كما يشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعري اذ لا مؤثر
غيره تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك
الى النحل ان اتخذي من الجبال ونظائره في الآيات والاحاديث كثيرة بجميع المعلومات ذاته تعالى وكلية وجزئية
اما علمه بغيره فلما سبق من دلائل الافعال المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فاذ علم انه
هو الذي يعلم وهذا مما اتفق فيه الفلاسفة وقد خالف ابو علي وابو النصر منهم ويشهد بالفطرة هذا هو الصحيح
العلماء لهذا المقام والفلاسفة اتفق عليه تعالى بمنهاج آخر يطول في الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها وقد تكلف شيع الطوايف عليهم فكذا العلامة
الطوسي من توغله في الانتقاد لهم قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه المناقضة منافية للغرض تخصيص
بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا بان يحكم كليا لم يحكم الحكم
باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزء المتقن من جملة معلولاته او حيث ذكر الحكم ان يكون علما بالكلي الاجمالية

لا يقال للواجب صفات موجودة
فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل
واما قديمة فيلزم تعدد القدماء
والنصارى [illegible]

فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما بها لاحتياج كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بلا مرجح نعم رجح في بعض
الصور وهذا باب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثاله في المباحث العقلية لامتناع تعارض
الاحكام فيها فالصواب ان يتوقف بيان هذه المطلب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ولا يوجب الاحساس وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجراها فحاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عنه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى بها بطريق التعقل لكن ذلك العلم مما [illegible] فرد الاشتراك ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ما يدرك على وجه الاحساس والتخيل يدركه
على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما
يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يتحقق التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك
علوا كبيرا لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم من المتفلسفة كابي البركات البغدادي
بناء على ما اشتهر بين المتاخرين من ان التشخص الذي به امتياز الشخص عن سائر افراد نوعه داخل في قوام الشخص
كما ان الفصل داخل في قوام النوع وهو في الشخص لا نوع له وهو مادي فلا يمكن ادراكه الا بالالات الجسمانية
وليس هو مذهبهم فانهم لا يثبتون في الشخص امرا يسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص في الوجود عن سائر افراد
نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص وهو ان
النحو من الوجود المقارن بتلك الاعراض مخصوص به وذلك الاعراض التي بها تخصصه هي عنوان التشخص ومعرفته التي
باعتبارها عندنا ولذلك تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض بادراك بعوارض مخصوصة
وعند بعض آخر بعوارض اخرى والعوارض والمعروض كلها ماهيات كلية فانها جواهر او اعراض داخلة في
احد المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية بحسب هذا الادراك وان ادركت بالالات الجسمانية كانت
باعتبار هذا الادراك جزئية فليست الجزئية والكلية باعتبار ذاته في الجزئي شيئا داخلا في قوامه ليس في الكلي
بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشيء واحد وان كان مذهبهم كذلك فلا يجوز تكفيرهم سواء كان صوابا او
خطاء فان من ما ينفونه عنه هو الادراك الشبيه بالتخيل وهذه الحقيقة يتعرض كما فصلوه في موضعه لكن الاكثر

من الصفات كمال في حقنا وهي في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه تعالى نقص فلا يتعلق
بذلك العقد تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري وفيلسوف الاسلام
فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات الراي
الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي وبينه الشارح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا
في الفلك والنفوس المجردة قوة جسمانية هي مبدا تخيل الحركات الجزئية وربما يسميها بعضهم نفسا منطبعة
فلا يتجه ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت ان الله تعالى فاعل بالاختيار
لكل شيء فيلزم ان يتعقل الاشياء بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذي يحصل نوعه في شخص من نوعه
كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن راي كلي وقد صرح به شيخهم رئيسهم في التعليقات ايضا ومن
البين ان الفعل الكلي مع وضوح احوال صدوره يكفيه حتى يتم مجموع العارض والمعروض منحصرا في فرد فيكون
هذا النحو المركب لا يتعلق الا بنوعه على انه لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والنوع المنحصر في فرد في [illegible]
[illegible] نعم نوفق بين كلاميهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور ما لا يمنع نفس تصوره
من وقوع الشركة والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبنية على المعنى الاول مع عدم
الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبني على المعنى الثاني وكل منهما لا يمكن يكون في الفلك تصور
جزئيات الحركة الجزئية منحصرة في فرد فلا يثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما يتحير فيه الافهام
ولذلك اختلفت المذاهب فيها فذهب البعض الى انه تعالى عالم بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين
المعلومات وذهب البعض الى انه تعالى صورة مجردة غير قائمة بشيء وهو الذي اشتهر بالمثل الافلاطونية
وذهب البعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارات الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث
قال ما يعزب عنه الاشياء فهو من غير ان يتكثر فيها تمام جواهرها ويتصور حقيقة ذاته بصورتها بل يفيض عنها
صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقله ولانه يعقل ذاته وانه
مبدا لكل شيء يعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات وغيره مجمل حول ابطال كلام الشفاء في
الموضع فان قال في ان الاحتياج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو كما يحتاج ايضا

والتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام
وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه بالجزئيات
على الوجه الذي يفضي الى نفي علمه تعالى
ببعض المعلومات كما اشرنا اليه منه

في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا
تعقلت شيئاً بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك
ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا كان
حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك غير
محل لها بل انما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها
فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل
لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول
قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين و
حكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي فاذا حكمت بكون
العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً اعني المعلول
والعقل الاول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مبايناً للاول والثاني متقرراً فيه وكما
حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علواً كبيراً
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب
ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هو عليه الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور
وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا الكلام افتتاح وجوه
العدول عما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته فلا يحتاج ايضاً في ادراك

ما يصدر

يصدر عنه لذاته الى صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يدل
ولا بان نسبة في الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفة ذاته والذات مع سائر صفاته
حاضرة عند نفسه او غير غائبة عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزماً
لحضوره وادراكه لادراكه الثاني ان تعقل النفس الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس
لعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة بمشاركة غيره فبالحري
ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول او
بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كان النفس عالمة ببعض ما يصدر
عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان حجة لهذه الدعوى وليس الامر كذلك فانا
نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان الثالث ان قوله لا
تظنن ان كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلاً لها ضعيف
لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او وصفاً لها الرابع ان قوله فان
حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل هو مصادرة الخامس
ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد ان حصوله
بالنظر الى الفاعل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فكون حصوله للفاعل اكد واقوى فلا يكون دون
حصوله للقابل فمسلم لكن لا يلزم ان الحصول على اي وجه كان يكفي حصول التعقل بل يجب ان يكون من نحو الحصول
من الحصول اعني الحصول للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرط التعقل
كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول
للقابل لا يستلزم الاتصاف السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً
فاحكم بحسب ان المعلول الاول باعتبار ذاته الثابتة التي لا يزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلاث
المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلول متباينة السابع ان العقول
تعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك

[illegible]

الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بها متأخرا عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة
فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول
الفلاسفة لان المجردة لا يدرك الجزئيات المادية الا بالات جسمانية ترتسم صورها في تلك الالات بل نقول
تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته فلا يجري فيها هذه المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب الشارح اذا
كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب ليس امرا صادرا عنه بالاختيار
فان العلم والقدرة والارادة متقدمة عليها للاختيار فلا يكون صدورها بالاختيار بل بمحض الايجاب
فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت
فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تعالى اذ تعلق العلم بالشيء المحض بديهي وما يقوله العلامة تبعه
من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمع ولا يصغى مجموع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك
الشيء معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت التحقيق ما اشرنا
اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ للوجود التفاصيلي الخارجي
كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب
تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود في علم الله
وينتقل الكلام الى الوجود السابق لنفس الموجودات او يتسلسل الوجود والجميع وكلاهما محال قلت قد سبق ان
الواجب تعالى موجب بالنظر الى الصفات الذاتية وكان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار لكن وجود الجواهر
في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج الى هذا الوجود الى سبق علم بها
ومما يجب عليك ان لا يمكن مثل ذكره في المعلول الاول على النظر الذي قرره الشارح في الاشارات لانه ليس عنده
وجودان يكون احدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب والاخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل وجود واحد هو
الخارج وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار
انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا يرتضيه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا
اخر حتى يصح كونه صادرا بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه باعتبار وجوده الخارجي فانه بعينه الوجود

٤

الخارجي

علم بكونه جوهرا مجردا غير مجرد ليس له وجود اخر يجب هذا العلم فان الصورة العلمية هي بعينها الصورة
في العلم الحضوري وعلى ما ذكرناه جار على سياق مذهب الحكماء اذ في كون علمه تعالى بغير ذاته وكون الممكنات
موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجمالي ومعنى الاجمالي ان كون العلم واحدا والمعلول متعددا وهو علم بالفعل
بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من المتبع الذي ذكره من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا
فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض انه لعرفي المثال كذلك فليس الحال
في المثال هكذا والغرض من هذا المثال تقريب وتوضيح وقد حققنا ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء
القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فيتوهم ان تكون الممكنات الموجودة في علم الله تعالى امورا قائمة بنفسها او بذاته تعالى كما هو
مسطور في الشفاء ولم يتعرض الجواب بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين ايا من
الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا تحقيق مذهبهم في رسالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى الله ان
يمن لنا بتوفيق الله تعالى فان قلت ما ذكرت من سياق المتكلمين يأبى عن الترديد المذكور فان الممكنات الموجودة في
علم الله تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته قلت على اصولهم الاشاعرة يمكن ان يختار قيامها بذاته فان الممكنات
بحسب الوجود العلمي هو العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين من الفرق
بين القيام بالحصول لنفسه والحصول فيه ويقال ان الممكنات حاصلة في العقل وليست قديمة وقد تكلمنا هنا
على ما ذكره في بعض تعليقاتنا الى هو حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل عليه واما بطريق
الاحتمال رفع قدح فيه وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا يبعد وح يكون الممكنات موجودة
في علم الله تعالى الذي هو عين ذاته ولا يكون قائمة به ولا يلزم حمل مثل الافلاطونية على ذلك ولولا انه ذكرت في
نفسها انما يتوجه القول بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له دراية وهذا اقرب مما عليه قيل ان العلم بالممكنات
منطو في علمه بذاته لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ الممكنات
على الترتيب الواقع فيعلم من مبدأها فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا
في علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حيا قادرا عالما والاظهر ان علمه بذاته علة لما حاصل ذلك
لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصور المعلول اقتضاء للعلة ولا يخفى

عن كدر اذ المعلوم من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة ويحلل الى العلوم بالاجزاء وينفصل البعض
وليس المعلولات مما يحلل اليه العلة ولذلك بعضهم الى ان يكون العلم بالعلة المقتضي غير المشهور به هو بعينه العلم بالمقتضي
الاخر ويخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور خلاف سائر المقتضيات قلت لو سلم انه
كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد ان نحقق علم الواجب بحيث لا يفتقر الى كثرة حقيقية
وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو في علمه بذاته وما يتعلق بكيفية الانطواء
الا بان يقال ان ذاته مع علمه بالممكنات وعلمه بذاته على ما هو عليه منطو على علمه بالممكنات ومن جملة احوال ذاته كونه
مبدأ لها فيقتضي علمه بذاته بما هو مبدأ لا يتعلق بذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب و حضور احدهما بنفسه
لا ينطوي في حضور الاخرى ولو فرض بينهما النسبة من العلية وغيرها ولتوضيح ما ذكروه امكن ان يقال ان من جملة
احواله كونه مغايرا للممكنات وهو عالم بذاته من جميع احواله فيلزم علمه بذاته بجميعها سواء لم انهم ذكروا ان علمه تعالى
حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد ان يكون
فلا بد ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة
ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورة العينية منطوية على صورة هذه العينية فالمخلص هو ما ذكرنا ان يتجاوز الى
ما ذكرناه سابقا من ان تلك المعلولات متعلقة بذاته وهي باعتبار كونها علما تتعلق على صور متقدمة عليها باعتبار
كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها علما منسوبة اليه بالايجاب بان ذلك الاعتبار ليس مسبوقا بالعلم
والارادة وباعتبار وجودها الخارجي منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذي بالاعتبار وبالارادة
المنبعثة عنه وهذا ما اشرنا اليه سابقا بهذا اشارة نافذ ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق هذا المبحث كلام اخر يعلق
حل زعم الكلام وسياتي عليها في رسالة مفردة ان شاء الله تعالى في انتقام فان قلت علم الواجب حضوري و حضور
الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث
هي هي بغير اعتبار قيد زايد على نفسه بل يكون مع قيد على ما يراه من حيث هو او يكون علما بذاته مع تجرده والتقيد بعدم الغيبة
من حارة لا تحد يغفل لانا نجعل النسبة قلت بعدم الغيبة نفي للنسبة ونفي النسبة قد يكون للوحدة والانتفاء الاثنينية
فلا يستدعي المغايرة وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي لان الذات مع القيد متحدة

في الوجود

في الوجود مع الذات من حيث هي قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء ولكن القدرة عند المتكلمين
عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع
فصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير والامتناع
ترك الاغماض بسبب كونه لا ينافي الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينيه بقصد الغمض فيما يمنع عن تخليص
من انها بعضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي في الاختيار فما
ظنك بمن يكون علمه عين ذاته تعالى فهو قادر على جميع الممكنات لان المقتضي لقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية
هو الامكان فاذا ثبتت قدرته في البعض ثبتت في الكل ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد لكل ممكن على
تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض
نقص وهو على الله تعالى محال مع ان النصوص ناطقة بعموم القدرة مثل قوله تعالى وهو على كل شيء قدير فقيل الاولى في
اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف رسالة الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت
كون شمول القدرة مما لا يتوقف على ارسال الرسل عنه بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال
فقط يكفي في صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسل يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته
المعجزة فعل الله تعالى خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار
عادته حين استدعى النبي عليه السلام تصديقه بان يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وذلك
متوقف على اثبات كونه فاعلا وكونه فاعلا لا يثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان تخصيص المعجزة فعل
الله تعالى ومقدوره وان زعمت المعتزلة واحتمال وجوده لا يجدي فلا يتم ما قيل الاولى في اثبات هذا
المطلب بل سائر المطالب التي يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على
شمول القدرة لقوله تعالى على كل شيء قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وامثال ذلك وجميع
الكائنات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة يوجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع قالوا نسبة القدرة
الى الضدين سواء اذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع به الضد الاخر ونسبة كل منهما الى الاوقات

سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص يرجح احدهما على
الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه
تعالى محلا للحوادث وايضا احتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة لجميع الكائنات لانه تعالى موجد لكل
ما يوجد من الممكنات كما مر من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار
مستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشرور والكفر والمعصية فيكون الله تعالى مريدا لها خلافا
للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة معلول الامر
او لازمة له الثاني لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء
بالكفر كفر الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعين بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل
مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول ان
الامر قد ينفك عن الارادة كما في المحكي ان السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبد
مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد عذره بخفاء العبد بحضور السلطان
فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان
وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار
المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الانسان يرضى بان يخلق الحارة و
الحلو اذ قد يتضمن مصالح وحكم قطع السلطان عن هذا الاحسن ولا قبيح عقلي عندنا بفعل الله تعالى
ما يشاء ويحكم ما يريد والرضاء انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة
تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت يلزم على هذا ان يكون العبد في المثال المذكور مع
اتيانه بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه واتيانه بالمأمور يكون مطيعا له مع
اتيانه بما لا يرضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر لو صدق المعى له
ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعي
تدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما توافق الامر التشريعي والرضاء يترتب

عليه

عليه دون الامر الاول اذا علمت هذا الثاني متكلم لاجماع الانبياء عليهم السلام على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام
في الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن ظواهرها وسياق الكلام في تحقيق صفة
الكلام ان شاء الله تعالى حي لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة هو الحي الدراك
الفعال وهي عندنا صفة زائدة على العلم والارادة كما في سائر الصفات الكمالية سميع بصير للدلائل السمعية
وهما صفتان زائدتان عندنا كما يشير اليه ظواهر الآيات والاحاديث وليست راجعتين الى العلم بالمسموعات
والمبصرات كما يقوله الفلاسفة فيل الاولان يقال لما ورد الشرع بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان
بالآلة المعروفة واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا او نقصاننا وهو منزه عن جميع صفات
النقص كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك فلا شبه له اي لا يشبهه شيء من الصفات لان صفاته من العلم و
القدرة وغير ذلك اعلى واجل عما في المخلوق فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم
وكامل وذاتي وكذا الحال في سائر الصفات ولا ند له ولا مثل له قيل الند هو المماثل في المخلوق في القوة وقيل
المثل هو المساوي في القوة وقد قيل المثل هو المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما
كان وجود الواجب وتعين غير ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا شارك غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل
لكان كل واحد منهما ممتازا عن الآخر بخصوصه فالوجوب سواء الاحكام ان كان من لوازم الماهية المشتركة
يلزم اشتراك الكل فيه وان كان من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب ولا شريك
له لقوله تعالى لا اله الا هو وبقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحسب وجوب
الوجود او بحسب الخالقية او بحسب المعبودية والاول قد مرت الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بانه
لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلابد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة
لا يكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث
فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتامل والثاني قد اشرنا اليه في الآية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز
ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال امكان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل
مراد احدهما او كليهما او لا يحصل شيء منهما والثاني محال واما الاول فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا

وقد فرض انه خالق مثله واما الثاني فلانه يستلزم اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين
فان قيل استلزامه امكان التمانع لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لانه مقتضاهما
ايجاد ذلك الجزء اولان الممكن فيه الخير واما لان ذاتيهما تقتضي الاتفاق فالجواب انه لا بد ان يكون قدرة كل واحد منهما
وارادته كافية في وجود العالم او لا يكون شيء منهما كافيا او احدهما كافيا فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين
على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانه لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر
خالقا فلا يكون الها فان قيل يلزم العجز لانا نقول انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال
ونحن نقول ان كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن يتفقان على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين
على حمل الخشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم
العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن
كافيا لزم المحذور الثاني واللازم باطل بشقيه لا يتعلقان المنع دائما اورد نظير هذا المثال في مسئلة المنع لا يصلح
للسندية اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل بالحمل قدر ما يتم بالميل الصادر من الآخر
حتى يستقل الحمل بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفيه مبحث هذا البحث المتوفر
الا تعلق القدرة والارادة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه مستمر من سوانح الوقت
لا يتوجه عليه المنع بحمد الله ولي التوفيق والثاني وهو حصر المعبودية وبطلان الاشتراك في العبادة في احد
فقد دل عليه الدلائل السمعية والعقد عليه اجماع الانبياء عليهم الصلوة والسلام وكتبهم ودعوا الخلق
اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشتراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم
وما تعملون والتحقيق لابد من تعيين ولا يحل في غيره لا بطريق حلول الجسم في المكان ولا بطريق حلول الصفة في
الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلا
ستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام قال في المواقف
النصارى اما ان يقولوا الحلول لذاته في المسيح او حلول لصفته فيقول كل منهما اما في بدن المسيح او في نفسه واما
يقولوا الحق من ذكره اما ان يقال اعطاه الله القدرة على الخلق والتبادر ولكن خصه الله بالمعجزات

وسماه

وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمي ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة بالاجماع وما نقل عن الانجيل
ان يوحنا وهو واحد من الحواريين سئل عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام انك تقول قال ابي كذا ولم نر
بكذا انا اباك فقال عيسى من رآني فقد رأى الاب والابن وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل
ابي الحال فيَّ وهو الذي يعمل الاشياء احمل امره وصدق ان الاب بي وابي في ففي فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول
اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدا فان القدماء كانوا يسمون المبادي بالآباء و
انت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من كتب الالهية كثيرة ويردها العلماء بالتأويل الى ما علم من الدليل فلو
ثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله تعالى في علي واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني
في الصور الجسمانية كجبرئيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين
كعلي واولاده والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرئيل عليه السلام لم يحل في دحية بل
ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه ولا يقوم بذاته حادث قيل لان ما يقوم به لا بد
ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفة الكمال نقص تعالى وهو منزه
عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن صفة للكمال ولا نقص في وجودها وعدمها واورد عليه انه انما يكون الخلو عن صفة
الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتعاقب الى غير
يتعاقب افراده من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذ كان كل فرد حادثا لكان النوع حادثا اذ لا وجود له
الا في ضمن الفرد وقلت انت خبير بعدم ذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما سلف من ابطال الحوادث
المتعاقبة الغير المتناهية بجريان برهان التطبيق وغيره هذا والمراد من الحادث هنا صفة الحقيقية ذات
الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة ككون الحق زيد وعدم خالقيته وذلك لان
المتبدل فيها انما هو تعلق ما اضيف اليه لا تغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب الشيء عن يمينك الى يسارك وانت
ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما يتغير متعلقاتها دون نفسها لا يقال هذا
الدليل جار في الاضافات ايضا مع تخلف المدعى عنه لانا نقول لا نسلم جريان الدليل فيها فان خالقية الجاد
العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل نقصا بل قد تعد ان الخلو عنها في الازل كمال

يبطل به كثير مما تمسك به القائلون بالقدم الزماني كما ستعرفه بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال وجود الممكن في الازل
ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة للممتنع نقصا وما يقال من ان
ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما بسطناه في تعليقاتنا واما السلوب فلكان
مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى فيجري فيه الدليل فيها لا لان المحتجين غير متخلين لامتناع الخلو عنها
ولا يتحد بغيره مطلق الاتحاد على ثلاثة انحاء الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه
شيء وهذا ممتنع مطلقا سواء كان في الواجب تعالى او في غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا
معدومان فلا اتحاد وان فني احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد ايضا بل فني واحد وبقي آخر والثاني ان ينضم
اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث
ان يصير الشيء آخر بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود والحق
في حقه تعالى امتناع الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر فلا اتحاد وامتنع ان يتحقق
منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا في الآخر
او بالعكس والاول يستلزم افتقار الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني ايضا ممتنع لانه لو كان المحل هو الواجب
وهو مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة
غايته ان يحصل حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا لاجزاء الصورية
كما في العناصر الممتزجة التي يحل فيها صورة المواليد ودعوى الاحتياج لو انفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة
سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نسلم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون ينفون
الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة
بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض واما الثالث فلان التغير الجوهري والعرضي
في حقه تعالى محال من عدم التبدل في صفاته الحقيقية ليس بجوهر اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او
هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز ولا عرض لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له وهو تعالى
مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا جهة لانهما من خواص

الاجسام

١٦

الاجسام والجسمانيات ولا مشار اليه بهنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال خلافا للمشبهة منهم من
قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم ومنهم من قال هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء
طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من قال على صورة انسان فمنهم من قال شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ
اشمط الرأس ومنهم من قال هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات
ويئط العرش تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال
محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة غير متناهية ولم يتمسك بعد الفوق بل غير جهة عن التناهي محصورا
ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها لا كا
لاحيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية ولكن المجسمة
هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون وقد يتمسك الجاهلون لمحمد واصحابه من الحنابلة
الى اثبات الجهة ومبالغون في القدح في نفيها ورأيت في بعض تصانيفهم ان كل ما لا يكون في جهة بديهة العقل يحكم بانه
معدوم او يقال انه في جميع الامكنة فلم اجده ونسبة النافين الى التفلسف بناء على كونه في العلوم النقلية والعقلية
كما يشهد به تتبع تصانيفهم ومحصل الكلام بعض في بعض المواضع الشريفة ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما حقق الكفوي في
بتمامه ولولا ذلك يتوجه الى جهة الفوق في الدعاء ولا يخفى انه ليس ممن يذهب الى هذا القول اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من اصحاب
ايتوجه لهذا القول والحكم الكون العرش قبلة الدعاء كما قيل قبلة الدعاء هو نحو قبلة الصلوة وقد صرح بكونه في جهة
حقيقة من غير تجوز ولا الجهل والكذب لانهما نقص والنقص على الله تعالى محال وانت تعلم انه يجب قيام البرهان على انه تعالى
عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا حاجة الى سلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان جوز الخلف في الوعيد
يلزم تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه ان الكذب لا يكون في الماضي والخلف في المستقبل ومساعدة
لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل ومن ثمه كذب الله المنافقين في قوله الم تر
الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع
فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه ان آيات الوعيد عندي مخصصة بمعلومية
من الآيات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم

الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصور بالكذب كما ذكره علماء العربية
في مثل قولهم الصحيح يا قوم الاستدلال انشاء التعجب وفي قوله تعالى رب اني وضعتها انثى انه لانشاء التحزن وهو سوي كرم في
للمؤمنين يوم القيمة بعيون راسهم كما هو للاشاعرة والسلف الصالح خلافا في ذكر غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة
عن ادراك تام وانكشاف ملتفت يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذات والقرب وخروج الشعاع
او الانطباع وفي حقه تعالى يحصل بدون تلك الشرائط لا ادراك بدون تلك الشرائط لا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا
في ادراكنا في هذه النشاة كونه شرطا في النشاة الاخرى فانه قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يمكن من ادراكه
تعالى بدون تلك الشرائط كما خلق من غير ملاحظة مقابلة جهة بل عند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية
فيجوز الابصار بدونها في هذه النشاة كاعمى الصين يرى بقعة اندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم
والروائح والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب
ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به ان الاول سؤال
موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي عليه السلام لا يطلب المحال ولا يحتمل القول
بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية
الخلق الى العقائد الحقية والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من اولي العزم الثاني انه تعالى علق الرؤية
على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق
به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها والجواهر
كالطول والعرض الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما يكون هي المتعلق الاول وذلك اما الوجود او الحدوث
او الامكان والاحتياج اذ عدميات لا يصلح ان تكون متعلقة للرؤية بما في يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب
والممكن فيجوز رؤيته عقلا واعلم ان القول باشتراك الوجود بناء على مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود
كل شيء عينه وان الاشتراك بين الوجود انما هو اللفظي كما هو المشهور واوله صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه
ليس في الخارج هويتان احدهما الوجود والاخرى الماهية قائم احدهما بالاخرى التحقيق لدى المفهوم فلا
ينافي الاشتراك بينهما في مفهوم مطلق الوجود وهذا التاويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر الاشتراك
الوجود

الاشعري

الوجود لكن تمام هذا الدليل على سبيل الالزام على القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته تعالى في الاخرة
بالكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة يجيء
بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وهكذا قيل وفيه
تامل ويكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في ذلك الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى
الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية
ويستعمل بالى والنظر في الاية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت
بشرى للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الاية واما السنة فلقوله صلى الله عليه وسلم
انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر في الصحيحين وقد اجمع الائمة قبل حدوث المبتدعين على وقوع
الرؤية مستدلين بجوازه وعلى كون الايات محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية وانه تعالى مدح بكونه
لا يرى وما يكون سلبه مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه من وجوه الاول
ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون
اي ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفيها
الثاني ان هذا النفي رفع الايجاب الكلي ولا اقل من احتمال الاية لهذا المعنى بان يجعل اللام للعموم
ودخول السلب فيكون سالبة جزئية ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لا نسلم ان الاية
عامة في الاشخاص فلا نسلم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا رؤية في
الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية فلم يحصل فيه
تمدح وانما التمدح للشيء المتعزز بالكبرياء مع امكان رؤيته ولذا عدم الرؤية في الحجاب كونه اقرب اليهم
من حبل الوريد بل كان في التمدح ولا ينفي رؤيته في دار الاخرة فقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ليس
للتابيد بل للتاكيد ولهذا تقييدنا بالابد ولو كان للتابيد واما يكون في الدنيا كقوله عز وجل ولن يتمنوه
ابدا بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنون الموت في الاخرة للتخلص عن العقوبة ما شاء الله كان وما لم يشأ
كان وما لم يشأ لم يكن هذه العبارة ماثورة عن النبي عليه السلام وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة

الثانية تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يكون فهو ما شاء الله تعالى فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد
فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته لما مر مرارا وهذا كالمتفرع عنه اذ اعلم سابقا غني لا احتياج الى شيء
في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة
يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته تعالى فالمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين
ان كانت واجبة فانه يريد وقوعها ويكره تركها وان كان حراما يريد تركه ويكره وقوعه وان كانت مندوبا
يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كان مكروها فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا تتعلق بها ارادة
ولا كراهة وقد سبق ذكر ما يرده ولا رضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا قد مر ولا حاكم
عليه بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم ولا يجب على الله تعالى شيء لان الواجب اما ما يستحق
تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة او ما تركه يخل بالحكمة كما قاله بعض آخر او ما قدر الله تعالى على ان يفعله ولا
تركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر ظواهر الآيات مثل قوله تعالى ثم
ان علينا حسابهم وقوله عليه السلام حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول
باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف ما يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل
من الافعال بل هو المحمود في كل افعاله وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله تتضمن الحكم والمصالح ولا
نحيط علما بحكمه والمصلحة فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل
وهم يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما صرح به غير مرة من
جواز الترك وان لم يقل به فان معنى الوجوب اذ ح محصله انه تعالى لا يتركه على طريق جري العادة ولكن
ليس هذا الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح كاللطف هو ما يقرب العبد الى
الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى
مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض الغرض لان
المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعام
وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التأديب فاذا لم يفعل الداعي ذلك التأديب كان ناقضا لغرضه
وانت خبير بانه فرع كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وبطلانه بعد تنزلنا عن هذا المقام انما

يتمشى

يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم منه وكذا
الاصلح ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة البصرة الى وجوب الاصلح
في الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد
عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عنه
عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان
يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح لهم يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان
مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم
ولذلك سأل الاشعري استاذه ابا علي الجبائي عن ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة والثاني في الكفر و
المعصية والآخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يثاب ولا يعاقب الثالث فقال
الاشعري ان قال الثالث يا رب لم لا عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما ادخلتها اخي المؤمن فقال الجبائي
بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار فقال الاشعري ان قال الثاني يا رب
لم تمتني صغيرا حتى لا اعصي فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه
واشتغل بتتبع آثار السلف الصالحة ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة وسائر اهل البدع والاهواء
ومن تلك القواعد انه يجب على الله تعالى العوض على الآلام واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون
فعله واجبا وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى بل لو عذب
المطيع وانعم العاصي لم يقبح منه ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب في المعصية خلافا للمعتزلة
والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا بان
الله تعالى اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان
واجيب عنه بان غايته عدم الوقوع ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشيخ العلامة بانه
يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال واجيب عنه بان استحالتهما ممنوع وهما من الممكنات التي تشملها
قدرة الله تعالى عليها قلت الكذب نقص عليه تعالى والنقص عليه تعالى محال فلا يكون من الممكنات ولا تشمله القدرة

وسائر وجوه النقص عليه كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في
الجواب ما اشرنا سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف
بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على ان ما يعد السلب انما يدل على استحالة
وقوع التخلف على الوجوب اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان الجواد الحكيم في حق الله تعالى
يتعالى ان حاكم عليه بالوجوب والحجة ونحوهما فرع القدرة على الواجب في الحاكم واعلم ان بعض العلماء
ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدي في تفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة
النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز
ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما
اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى الساجي و
ابو جعفر السلمي وابو يعلى الموصلي قالوا حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهيل بن حزم حدثنا ثابت البناني
عن انس بن مالك رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله على عمله ثوابا فهو منجز له
ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر حدثنا محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا احمد الخليل
حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء قال يا ابا عمرو ويخلف الله وعده قال لا قال
افرايت من اوعده الله تعالى على عمل عقابا ايخلف الله تعالى فيه فقال ابو عمرو من العجمة اتيت يا ابا عثمان
ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا ان تعد شرا ثم لا تفعله ترى ذلك كرما وفضلا
وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تفعله قال فاوجدني هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر واني اذا اوعدته
او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد
كما قال السري الموصلي شعر اذا وعد السراء انجز وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه واحسن يحيى بن معاذ
في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا
ذلك ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه على العباد قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم
ففعلوا فان شاء عفا وان شاء اخذ لانه حقه واولاهما العفو والكرم لانه غفور رحيم انتهى لفظه قيل ان المحققين على
خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى لا يبدل القول لدي قلت ان حمل ايات الوعيد على انشاء التهديد

فلا

فلا خلف لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص
المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المنفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم
تبديل القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل التفصي عن لزوم التبديل والكذب المستحيل
الا ان يحمل ايات الوعيد على التحقق وحدها او عدم وقوعه لا على وقوعه بالفعل وفي الاية المذكورة اشارة
الى ذلك حيث قيل فجزاؤه جهنم خالدا فيها بلا ان ثاب بالطاعة فبفضل منه من غير وجوب عليه ولا
استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه على انه لا يفي بشكر
قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه وان عاقب بالمعصية فبعدله لانه لا حق لاحد عليه والكل
ملكه وله التصرف كيف يشاء فلا قبح منه اصلا لانه على انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى
انه لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لا يتعلقان بافعاله تعالى ولا
ينسب فيما يفعل او يحكم الى الجور والظلم لما تقرر من ان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى
محال في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه والله تعالى احكم
الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون احسن المواضع بالنسبة
اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا لما علم ذلك انه لا قبح منه تعالى والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله
واحواله اليهما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض هو الامر الباعث للفاعل
على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذا قيل ان العلة الغائية علة
فاعلية لفاعلية الفاعل والله تبارك وتعالى اجل من ان يفعل شيئا او يحكم بشيء فلا يكون فعله معللا
بغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فان كان فعله لغرض لزم
كونه مستكملا بوجود ذلك الغرض ورد عليه بانه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى الغير لا اليه فلا يلزم
الاستكمال بالغير ورد بانه اذا كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه
لا يكون باعثا له على الفعل وان كان حصوله اولى لزم المحذور المذكور وما يشاهد من ان الشخص قد يفعل
فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعل لنفع نفسه فانه انما يفعل اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة اليه

من عدم تقوية مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الآخرة او لكونه محبوبا له او متوقعا منه منفعة فقط وان احسن
اليه للرحم والعطوفة فلازالة رقة القلب اللازم للجنسية كما يتعذر حيوانا من انواع الهلكة فانه بالجنسية
لا لانه اثم الرؤية عن نفع والمعتزلة اثبتوا الغرض لافعاله تعالى غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض عبث
وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالي عن الفائدة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله
تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شيء منها باعثا له على الفعل كما يشعر به قوله داعي الحكمة [illegible]
وامر واودع فيها المنافع ولكن ليس شيء منها باعثا له تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى كما ان من
يغرس سدرا لاجل الثمرة مع علمه بترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس كالاستظلال والانتفاع باغصانه
وغيرهما والباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه بمنزلة ما
سوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والآيات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض محمولة على تلك الحكم
والمصالح اذا تيقنت ذلك علمت ان ما ذكره ما قاله الشارح المقاصد من ان الحق ان تعليل بعض الافعال
لا سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات و
ما اشبه ذلك واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول فان اراد با
لتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه معللة بهذا المعنى وان اراد
ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا
وبعضها مما يخفى الا على الكمل من العلماء الموفقين بنور من الله تعالى وروح منه تفضلا ورحمة لا وجوبا
ولا حاكم سواه هذا ما علم مما سبق فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب و
العقاب قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص والثاني ملائمة
الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات
في انفسها وان مأخذهما العقل ولا تعلق لهما بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب
والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال في انها في نفسها لا
يقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال

وعند

وعند المعتزلة عقلي قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة او مقبحة يقتضي مدح فاعله
وثوابه او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد
تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك العقل بنفسه لا بالضرورة ولا
بالنظر لكن اذا ادرك به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كما في حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم
من اول رمضان وقبح اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع
عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم
ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض
المتقدمين منهم الى اثبات الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح
مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح
وقد قال الجبائي ليس حسنها وقبحها لصفات حقيقية بل لوجوه واعتبارات اضافية تختلف بحسب
الاعتبار كما في لطم اليتيم للتأديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير
مستقل بايجاد فعله بل ليس ان فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب و
العقاب على افعاله والحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها مخلوقة
لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيهم دواعيا وبانضمامه يحصل الفعل وعلى كل
لا يحكم العقل باستقلاله التوبة بحسن شيء منها او قبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه الشرع انه لم يرد به
نهي شرعي تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى الواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على
فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قاله مصنف المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال شارح
المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد
قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس للعقل صفة عندية
باعتبارها حسن او قبح كما قال به بعض المعتزلة كما مر ولو عكس لكان الامر بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا
وما هو قبيح حسنا وهو اي الله تعالى غير مستكمل ولا متبجح بعلة ارادها بالكمال على الاجزاء بالفعل

وبالآخر الانقسام الفرضي والوهمي وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن
ذلك ولا حد له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ما
يرادف النهاية ويحتمل التبعيض والتجزي على الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان النهاية
من خواص المقادير والمعدود لا يبالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فانه كثيرا ما يذكر
ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق صفات واحدة بالذات لكن كل واحدة من صفات الحقيقية
كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات غير متناهية بحسب التعلق لان معلوماته ومقدوراته و
مراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهر لانه يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها
وهي غير متناهية واما المقدورات فلان قدرته وارادته لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه
فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في تعلق القدرة والارادة
الى ذلك لان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وترك الجميع متعلق بالارادة
بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا
واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية تعلقت في الازل بوجود الممكنات كل
منها في الوقت يوجد فيه فجميعها متعلق بالارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود
بحسب ما يقتضيه تعلق الارادة فلا حاجة فيه الى ذلك ثم من البين ان الله تعالى له صفات ازلية
لا يتعلق بالغير كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهي المتعلق
فما وجد من مقدوراته قليل من كثير لان ما وجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما
من النسب المعقولة ولا الزيادة والنقصان في مخلوقاته ما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن
ولله تبارك وتعالى ملائكة وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا يذكر ولا يؤنث
والملائكة جمع ملك على الاصل لان الهمزة متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء
لتانيث الجمع او هو مقلوب مالك من الالوكة وهي الرسالة يعني به لانهم رسائل بين الله تعالى وبين
الناس ذوو اجنحة مثنى وثلث ورباع وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روي

عن

انه صلى الله عليه وسلم رأى جبرائيل عليه السلام في ليلة المعراج وله ستمائة جناح منهم جبرائيل عليه
وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي وميكائيل يتعلق به تقدير الارزاق واسرافيل
عليه السلام يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث وعزرائيل عليه السلام يتعلق به
قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشرفهم لكل واحد منهم من الملائكة مقام معلوم في
المعرفة والقرب والائتمار باوامره وامر الله تعالى قيل انهم لا يترقون ولا ينحطون عن مقاماتهم وهذا
قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الاية وهي قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا يدل على نفي الترقي و
تجويز الترقي وانت تعلم انه ينافي ما قال جبرائيل ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون الله
ما امرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم في خلق قصة آدم من قولهم
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الاية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة
لدفعها ونسبة الفساد والسفك الى البشر ليس كما توهم بل التمثيل ذكر على ان الغيبة لا يتصور في حق
من لم يوجد بعد وقولهم نحن نقدس لك ونحمد لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل تقرير الشبهة
واما ابليس عليه اللعنة فالاكثر وضعا انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله وكان من الجن وما اشتهر
من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس بن احمد بن تيمية ان
السبب في انزال الملكين ان السحر قد فشا في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة وكثر
دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة
الكذبة وقيل هما جلدان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يقال انهما كانا
ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلي به بنو
آدم وركب فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب والزهرة كانت فاجرة في
الارض فواقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا الصنم وعلمها الاسم الاعظم الذي كانا يعرجان به
الى السماء فتكلمت بان تزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسخها الله وجعلها هذا الكوكب ولم يقدر
الملكان على الصعود غير محقق ولا مقبول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود فمسخها الله تعالى

وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي
به اصعدت الى جهة بل هما على ما هما فسياق هذه القصة يشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى وسنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها والقرآن وكذا سائر الكتب الالهية كلام الله تعالى غير
مخلوق لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق والانبياء اجمعوا على
انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام
بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله
تعالى وتبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم فثبت رسالتهم من غير توقف
على ثبوت الكلام ثم ثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالى متكلما لكن
اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما راوا قياسين متعارضي النتيجة وهما كلام
الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله تعالى قديم وكلام الله تعالى مؤلف من حروف مترتبة
متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث واضطروا الى القدح
في احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا
الى ان كلام الله تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات
مترتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب
والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى فانه
او قلب ولا حال في مصحف او لوح ومنع اطلاق القول بحدوث كلام الله تعالى وان كان المراد هو اللفظ
رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي والمعتزلة قالوا الحروف كلام الله تعالى
وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف
والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عليه السلام او غيرهما كشجرة موسى عليه السلام
فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى قديمة والكرامية لما راوا ان مخالفة الضرورة

التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة لغيره
وان معنى كونه متكلما كونه خالقا للكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له
مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له فقديمة والاشاعرة
قالوا كلامه معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه مؤلف من الحروف والاصوات ولا
نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي انما النزاع في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب
بعض الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ قديمة واوضح ذلك بمقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة
على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه
ان مراده مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على
ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا
الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء
والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ
على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى
وهو المكتوب في المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء
غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان
ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها
على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام
بعض المتاخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام
وبعضهم انكره اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما
يصير احد هذه الامور بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي
انما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بحسب جريان التعليق واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ

قائمة بذاته تعالى من ترتب يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون فيها
سيالا وهو سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب
بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ وبين
ما يقوم بذاته تعالى من غير ترتب باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا
الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب كان
ما تقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع
وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية يجانس لصفة
المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد ثم فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين
كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى
بمعنى انه ليس في الحقيقة صفة قائمة بل هو دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا
على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة من اعاظم العقلاء وموافقة وملك
من الدين كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة
لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقل من الاصحاب
وكيف الدالة على الشيخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وجعفر على الا
يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته وانا نحقق الكلام كلام يتوقف على تمهيد
مقدمة هي مبدأ الكلام النفسي فينا صفة تتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق
على المقصود وهذه الصفة مبدأ الحروف ومبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانه قد يتخلف عن
العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلاما لنا بل
كلامنا هو الكلمات التي رتبناها ثم انه تعالى في علمه الازلي بصفة التي هي مبدأ تأليف هذه الصفة
قديمة وتلك الكلمات المترتبة انما يجب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله بنفسه
من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود

الخارجي

الخارجي ويحسب الوجود كلام الله تعالى لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما
يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا
للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو
في كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول
به المحشي كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب
والترتب فينا لقصور الآلة فانه يؤدي الى السفسطة ظاهرا ولا يلزم ما ربة العقل على معتقد الاشاعرة
من المحذورات فان التحرير يكون كلام الله تعالى والحاكي كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون
كالحاكي كون ديوان الحافظ فيكون كفر ادعي خلق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى
الا انه ذكر الكلام موجود بوجود لفظي ولعل القائل انما دعاه عدم رفض التعصب والجدال الى
جعله هذا الكلام واسماؤه تعالى توقيفية لا يجوز اطلاق اسم عليه لم يرخصه اذن الشرع
قال في المواقف ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة
من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه بالحال جاز الاطلاق
عليه سواء ورد بذلك الاطلاق اذن او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا
كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق
بكبريائه ومن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ
الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم
مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا في من يدعوه الداعي الى ما
لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة الادراك بايراد نحو يهجم على السامع فيكون مسبوقة
بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي
فيها نوع من ايهام لما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح
الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار كالحبر

ثم من الاشعار

في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في ذلك بعدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا
بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى قلت وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه
به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول
الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجرى مجراهما وهو تعالى
منزه عن ان يتصرف فيه ويشكل بلفظ خدا وتنكري وامثالهما في سائر اللغات مع شيوع الحكم بغير
نكير اللهم الا ان يقال ان لفظ خدا معناه خود اينده اى الموجود بذاته تعالى وح يكون مرادفا
فالواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقبل ذلك في اسمائه بحسب اللغة سائر
اللغات ان امكن واما اطلاق اهل الشرع اذ هو بحسب الاعتقاد به ويكفر من انكره حق باجماع اهل
الملل الثلث وشهادة نصوص القران في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التاويل لقوله تعالى او
لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الاية في
ابي بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم فاتاه بعظم قد رم بل قبضه بيده وقال يا محمد اترى الله تعالى
يحيي هذه بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا اي بقلع عرق
التاويل بالكلية ولذلك قال الامام لا نصاف انه لا يمكن الجمع بين ما جاء به النبي عليه السلام وبين
انكار الحشر الجسماني فذب ولا القول بقدم العالم على ما تقول الفلاسفة وبين الجسماني فانه قد
ورد في مواضع من القران العظيم التصريح به لا يقبل التاويل اصلا واقول لا يمكن الجمع بين
قدم العالم والحشر الجسماني ايضا لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي
حشرها جميعا ابدانا غير متناهية او في امكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان
وباعتراف يحب الاجساد ويعاد فيها الارواح باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين
بل اكثرهم وباء بجمع اجزائه المتفرقة كما كانت ولا عندهم وهم الذين ينكرون اعادة المعدوم
موافقة للفلاسفة وقد يدعون استحالة ويزعمون اقامة الدليل التنبيه عليها منها ما ذكره ابن

[illegible] الحشر الجسماني والروحاني [illegible]

سينا في التعليقات انه اذا وجد الشيء وقتا ما بعدم وانعدم وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او
شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الوجود السابق او يكون المعاد النزر
حدث ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب بحيث في الحدود نحو موضع وغير ذلك لا الايجاد الا بالعدد
فلا يتميز ب عن ج في التحقق ان يكون احدهما بالذات دون ح فان نسبة الى الامرين متشابهة
من كل وجه الا في النسبة الا تنتظر هل يمكن ان يخلو فيها او لا يكون كلاهما اذا لم يخلف فليس
يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل الاخر فان قيل انما هو اولى بب دون ج لان كل اب بعينه فهو
نفس هذه النسبة واخذ الغلط في بيانه لما نحن بصدد نقول الخصم انما كان يحل اذا فهم مذهب من يقول انه الشيء
يوجد فيعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه اذا تم ينعدم حيث هو ذات ثم يعيد
اسم الموجود امكن ان يقال بالاعادة الا ان يبطل من وجوه اخر واذا لم تسلم ذلك وتجعل
للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون الوجود السابق دون الحادث
الاخر بل انما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا الا ذاتيا وان كانت المجهولات الاثنين
توجيان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة
واحدة بقي الا بتغير الحرارة لا غير هذا ملخص كلامه وربما يجاب الا وهام انه اذا عدم في الخارج
بقي في نفس الامر بوجوده الذهني فتنحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا في العدم
وجه النقض فكيف ايضا ان الوجود في الذهن في الحقيقة هو الصورة المكتنفة
بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي بعد انها بعد التجريد عنه فكيف اياه مطلق
بالفعل وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدا المفروض موجود فيه فليس
الوجوب للثاني الا المعدوم السابق الوجود للشيء الواحد وللتخالف اول المستندين ايضا
عليكم ان من نقدم الشيء مطلق عبارة عن كون وجوده الشيء الاول متقدما على وجود الشيء
الثاني واعتبر ذلك بالوقت يستلزم تقدم الشيء على نفسه ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجوده
نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على غيره وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما

زمانيا كما يلزم في الوجه الاول ويحكم ببطلان نقيضه على تقدير ما ذكرنا واذا استحال اعادة المعدوم تعين
الوجه الثاني وهو ان يكون بجمع الاجزاء المتفرقة وتاليفها كما كانت اولا لا يقال لو ثبتت استحالة
اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن الشخصي كبدن زيد مثلا وان لم يكن
لها جزء صوري لا يكون زيدا الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع
والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما اولا
وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله
فيكون تناسخا ومن ثمة قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول لا يلزم التناسخ
لو لم يكن البدن المحشور مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول واما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة
الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي ذلك تناسخا كان نزاعا في الاصطلاح فان الوزر دل على
استحالة تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه ببدن آخر مخلوق من الاجزاء
الاصلية بعينها مع تشكلها بالشكل مثل الشكل السابق فهو الوزر بعينه بالحشر الجسماني
فكون الشكل والاجتماع غير الشكل الاول والاجتماع السابقين لا يقدح في المقصود وهو حشر
الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول
عمره الى آخره بحسب الشرع والعرف ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله فكما لا يقدح
ذلك في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل في الوقت الثاني غير الشكل الاول
كما ورد في الحديث يحشر المتكبر وان كان مثل الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد
مرد مكحولون والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن
بحسب الشرع والعرف ومثل ذلك التبدلات والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب العرف والشرع
لا يقدح في كون المحشور هو المبدا فافهم من ذلك واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقادية و
يكفر منكره واما المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتالمها باللذات والآلام
العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعيا ولا عقليا من اثباته قال

الامام

في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة
فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك
المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار
عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا
يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما لا يتعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة
في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا
اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه
الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام يشعر بان اثبات
الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الامرين ولا شبهة الشريعة والفلسفة واثباتهما ليس من مسائل
الكلامية وهذا كان الرئيس ابا علي مع انكاره للمعاد الجسماني على ما هو مبسوط في كتاب المعاد وبالغ
فيه واقام الدلائل بزعمه على نفيه قال في كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول
من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث
وخيراته وشروره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا و
مولانا محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل
والقياس البرهاني وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة التي تثبتان بالقياس الى الانفس
وان كان الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن وسياق هذا الكلام يشعر بان اثباته للمعاد الجسماني
من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظايف الفلسفة فلا يتوهم ان
اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة وكذا المجازاة والحساب قطعي لظواهر
النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب مع انه لا يتوقف على تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضايل
المتقين ومناقبهم وفضايح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميما لمسرة الاولين وحسرة
الآخرين والقراءة للنصوص الى بوة الكتاب والسنة وهو حسن محمود على منع جهنم محروق من الشعر

واحد من التسعين يجوز على جميع الخلايق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك حمل قوله تعالى فان منكم الا واردها و
انكره كثير من المعتزلة منهم قاضي عبد الجبار المتمسكين بانه لا يمكن العبور عليه فايجاده عبث ولو امكن
ففيه نوع تعذيب للانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ورد بان العبور عليه ممكن كخرق العادات
غايته انه خارق للعادة والانبياء والاتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح الهابة الى آخر ما ورد في الحديث والميزان حق وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال
وليس علينا البحث عن كيفية ما يوزن به وتفويض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن صحايف الاعمال وقيل
يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا اندفع شبهة المعتزلة
وهي ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير
امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظ والحكمة في الوزن في الحساب
على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تعالى [illegible] معللة بالاغراض ولا يجب عليه شي والميزان
عند بعض السلف واحد له كفتان ولسان وساقان وروي في الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله
تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة والنار اي هما
مخلوقتان الآن لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين ولقصة آدم وحوا
ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن
وان النار تحت الارضين وقال المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لو
كانتا موجودتين فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر والكل باطل اما الاولان فلانه
ورد في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارض فكيف يوجد الجنة والنار فيهما واما
الثالث فلانه يستلزم الخلاء والجواب بمنع امتناع الخلاء وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرج مملوة
بجسم آخر قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث فعرضها
كعرض السموات من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة و

يكون مع

مصالح

مصالح والحكمة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة اجماعا من
المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصالح عندنا
ولئن سلم فلا نم انحصار الفائدة في المجازاة ولئن سلم فلا نم انه غير واقع قبل يوم القيمة اذ ورد في الحديث
انه يفتح للمؤمنين في قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار والمؤمنين من يصل اليه من روح
الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار وتخلد اهل الجنة واما الكافر فيخلد في النار وقال
الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العقاب انما هو في حق الكافرين المعاندين دون البالغ في الاجتهاد
الساعي بقدر وسعه وان لم يهتد الى الحق اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي المنقذ للامام
حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد
قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم يخلدون في الجنة بعد ان
يعذب بعضهم على قدر المعصية او يعفو عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار
لما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت عن النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية
فقال هم في النار وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم منه
الكفر والعصيان ففي النار وقال النووي رحمه الله في شرح صحيح مسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة
وقال المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون
الا ما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر ولا يخلد
المسلم صاحب الكبيرة في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج بل يخرج اخيرا الى الجنة
تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته
لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله صلى الله عليه وسلم
من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل
اعم من ان يكون معه الخلود او لا وقال المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقال
الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة او كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف
الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو عام وقيل ما قرن به حد او لعن او وعيد بنص كتاب و سنة واعلم ان مغفرة

كمفسدة ما قرن به احد الثلثة او اكثر منه او اشعر بها ان المرتكب بالدين اشعار اصغر
الكباير بها او قبيل رجلا يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطي زوجته وهو يظن انها اجنبية
فقال الروياني من اصحاب الشافعي رضي الله عنه الكباير هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة
وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في المغصوب
ان يكون دينارا او ضم اليها شهادة الزور واكل الربوا والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين
الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن
وتقديم الصلوة على وقتها وتاخيرها عنه بلا عذر وضرب المسلم بغير الحق والكذب على النبي عليه السلام
عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء و
السعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان
القران بعد تعلمه واحراق الحيوانات بالنار وامتناع المراة من زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله
تعالى والامن من مكر الله تعالى واهانة اهل العلم وحملة القران واكل لحم الخنزير ووجه تاخير صلوة وجهه
الا ان يخرج وقتها ليست بكبيرة واما ترك الشهادة به لو اعتاده والعفو عن الصغاير والكباير بلا
توبة والمراد بالعفو ترك عقوبة الجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة جائز لقوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك
فلزم تساويهما في الغفران وما يشمله والغرض الشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات
حق لمن اذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من
اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز
العفو عن الكباير بدون التوبة لم تجز الشفاعة له واما الصغاير فمعفو عنها عندهم قبل
التوبة وبعدها فالشفاعة لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكباير
من امته لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكباير من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة
في انكارهم الشفاعة في الكباير مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة والجواب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصه بالكفار

جمعا بين الادلة وهو مشفع فيهم اي مقبول الشفاعة فيهم وهو صلى الله عليه وسلم شفيع لجميع الجن والانس
الآن شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيتخلصون من اهوال يوم القيمة وللمؤمنين بالعفو ورفع
الدرجات فشفاعته صلى الله عليه وسلم عامة كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والاجر مطلوب
لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما ورد في الحديث ان الله تعالى يقول اشفع تشفع وسل
تعطه وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وهذا
هو الشفاعة الكبرى الذي خص بعض المقام المحمود به وعذاب القبر للمؤمن من العاصي والكافر حق
لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وقوله
تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحيائتين الاماتة
الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله عليه السلام
ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل
النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك يوم القيمة وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة
عذاب القبر منه وقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل
العلامة التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسئلون وكذلك الانبياء عليهم السلام وقيل الانبياء
لا يسئلون لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي
عن نفس النبي صلى الله عليه وسلم وانت خبير بانه لا يدل الا على عدم السؤال المطلق بل على عدم السؤال عن نبيه
فقط وذكر ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون على ملة نبي آخر واختلف الناس في عذاب القبر فانكره
قوم بالكلية واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء الآخرون منهم من اثبت العذاب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل
وبعضهم من يثبت التعذيب بالفعل بل قال يجمع الآلام في جسده فاذا احس به دفعه وهذا الغلط
القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن لا باعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة
الروح معا ولا يلزم ان يرى الحيوة فيه حتى ان الماكول في بطن الحيوانات يحيى ويسأل وينعم ويعذب فلا ينبغي
ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعيم قال الامام الغزالي في الاحياء

انكارهم

اعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم بان تصدق
بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذا العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور
الملكية وكل ما يتعلق بالآخرة من عالم الملكوت اما ترى الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين كيف كانوا يؤمنون
بنزول جبرائيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بان النبي صلى الله عليه وسلم يشاهده فان
كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي عليه السلام
ما لا يشاهدها الامة فكيف لا يجوز في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه في نومه يرى حية يلدغه
وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به
كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه و
العذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد
المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك
في الاثر الذي يحصل منك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وكان
لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات
تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان
قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلثة فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم
من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار
ان كل ذلك في حيز الامكان وان من ينكر ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى ما لم يأنس به
وهم بالعود ذكر جميل وفصل بل بهذه الطرق الثلثة في التعذيب والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب
بنوع واحد من هذه الانواع الثلثة ورب عبد يجتمع عليه هذه الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به اعانك
الله تبارك وتعالى على التصديق به وبكل ما جاء به النبي عليه السلام وسؤال منكر ونكير حق لقوله عليه السلام اذا قبر
الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل
فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان

له

له قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفتح له في قبره سبعين ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه فيقال له نم
فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه
الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا
نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا
حتى يبعثه من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر
من الكافر عند التلجلج اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح
الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين اكثر من ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك حد التواتر وان كان
من اخبار الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالف وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر
متأخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل
عجائب الملك والملكوت وغرائب صنع الله لم يستنكف عن قبول هذا فان للنفس نشأت وهي في كل نشأة تشاهد
صورا يقتضيها تلك النشأة كما انا نشاهد في المنام صورا ولا نشاهدها في اليقظة كذلك نشاهد في حال
الانخلاع عن البدن امورا لم نكن نشاهدها في الحيوة والى ذلك يشير قوله عليه السلام الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاحكام والتوابع
الشرعية بالمعجزات جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يدل
على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبعة شرائط الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك
الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط
التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو نطق الضب فقال انه كاذب
لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ان يحيي الميت فيكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء
معجزة وهو غير مكذب انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح
تكذيبه السادس ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة بزمان يسير يعتاد مثله
والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات من بني آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حق انما [illegible]

آدم عليه السلام فبالايات الدالة على ان ... ومع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير
وكذا السنة والاجماع ثم انكار نبوة على ما نقل عن بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة
ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم فقط والصابئة بنبوة شيث وادريس
فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى عليه السلام على ما نقل من نصاريهم كلمات بعض من شاهده
منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا محمد سيد المرسلين صلوات الله عليه
وعلى جميع الانبياء اجمعين وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته عليه السلام الى غير العرب وهو
خلاف النص قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس
وما قيل ان الاحتياج الى النبي عليه السلام كان مختصا بالعرب لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب
فاسد لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء
اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذي
اوحى الله موجود محفوظ وقد ادعى المخالفون من العديدة الى المعارضة باتيان اقصر سورة
من مثله فلم يقدروا عليه فعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المحاربة والمقارعة بالسيوف وتحدى
صلى الله عليه السلام الى هذا الزمان احد بمثله بالادب يه سواء كان اعجازه للاسلوب البديع و
التأليف العجيب المخالف لما يوجد فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين
او لكونه في الدرجة العليا من البلاغة والفصاحة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور
او لمجموع الامرين كما قال القاضي او صرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع علو قدرهم كما ذهب اليه النظام
وان كان من تحسين الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة ثبت نبوة النبي عليه السلام
على ان المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل واحد لكن القدر المشترك بينها متواتر كشجاعة علي
وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها وخلقه العظيم
وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التي يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم
غلب فيهم الجاهلية ولم يمارس الحكماء التعليم والتاديب العزيز كما من شمائله الكريمة التي يبهر

الالباب

الالباب باقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم وبارك وكرم واما كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى
ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلي انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه
لا نبي بعدي وقال اهل البصائر لما كانت فائدة الشرع ودعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح
المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازاحة الشبه
الساطعة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور
عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق
بعده حاجة للخلق الى بعثة نبي فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته فهو لا ينافي
كونه خاتم النبيين والانبياء صلوات الله عليهم وسلامه معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده من الكبائر
عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور واجمع اهل الملل
والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه
من الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف منعه الاكثرون وجوزه القاضي
ابو بكر واما سائر الذنوب فان كان كبيرة فهم معصومون عن تعمده واما عن صدوره سهوا او على سبيل الخطأ
في التأويل فقيل المذهب المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه ومن الصغائر المنفرة
بالخسة كسرقة لقمة عمدا او سهوا خلافا للبعض فقط ومن بعض المعتزلة فانهم لم يجوزوه سهوا بشرط ان ينبهوا عليه
ومن الصغائر الغير المشعرة عمدا اجماعا كما ذكر العلامة التفتازاني في شرح المقاصد اما الصغائر فيجوز عمدا عند
الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن
المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ومنع
الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده ولكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل
عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بمعصية فما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول
على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا الكلام ولا يخلو ما بين اوله واخره من التنافي واخرج في المواقف
وشرحه انهم معصومون عن الكبائر مطلقا اي سهوا وعمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح

القرشي

باب تسمية من سمي من اهل بدر في الجامع • النبي محمد بن عبد الله الهاشمي صلى الله عليه وسلم • عبد الله بن عثمان ابو بكر
الصديق القرشي • عمر بن الخطاب العدوي • عثمان بن عفان خلفه النبي صلى الله عليه وسلم على ابنته وضرب له بسهمه • علي بن ابي طالب
الهاشمي • اياس بن البكير • بلال بن رباح مولى ابي بكر القرشي الصديق • حمزة بن عبد المطلب الهاشمي • حاطب بن ابي بلتعة
حليف لقريش • ابو حذيفة بن عتبة بن ربيعة القرشي • حارثة بن الربيع الانصاري قتل يوم بدر وهو حارثة بن سراقة
كان في النظارة • خبيب بن عدي الانصاري • خنيس بن حذافة السهمي • رفاعة بن
رافع الانصاري • رفاعة بن عبد المنذر
ابو لبابة الانصاري • الزبير بن العوام
القرشي • زيد بن سهل ابو طلحة الانصاري
ابو زيد الانصاري • سعد بن مالك الزهري
سعد بن خولة القرشي • سعيد بن زيد
ابن عمرو بن نفيل القرشي • سهل بن
حنيف الانصاري • ظهير بن رافع الانصاري
واخوه • عبد الله بن مسعود الهذلي • عتبة
بن مسعود الهذلي اخوه • عبد الرحمن بن
عوف الزهري • عبيدة بن الحارث القرشي
عبادة بن الصامت الانصاري • عمرو بن
عوف حليف بني عامر بن لؤي • عقبة
بن عمرو الانصاري • عامر بن ربيعة العنزي
عاصم بن ثابت الانصاري • عويم بن ساعدة
الانصاري • عتبان بن مالك الانصاري • قدامة
بن مظعون • قتادة بن النعمان الانصاري
معاذ بن عمرو بن الجموح • معوذ بن عفراء
واخوه • مالك بن ربيعة • ابو اسيد
الانصاري • مسطح بن اثاثة بن عباد
بن عبد المطلب بن عبد مناف • مرارة بن
الربيع الانصاري • معن بن عدي
الانصاري • مقداد بن عمرو الكندي حليف بني
زهرة • هلال بن امية الانصاري

بخاري ٤٢

على عصمتهم من الصغائر عمدا او الكبائر مطلقا بعد البعثة وما ثبت بصدوره عنهم محمول على ترك الاولى في احسان
الابرار سيئات المقربين وهم افضل من الملائكة العلوية عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق
وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر
منا الملائكة افضل والمراد بالافضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف
عبادة البشر فان لهم مزاحمات فيكون عباداتهم اشق وقد قال النبي عليه السلام افضل العبادات احمزها
اي اشقها وعلى هذا ينبغي فيما يتعلق من اساءة الادب مع الملائكة كفر ومع احاد المؤمنين ليس بكفر فيكونا
الملائكة افضل لان ذلك الجانب اعلى كون الكفر اشرف بسبب كثرة مناسبته مع المبدا في القرابة وقلت
الوسائط اعلى انه افضل بمعنى اكثر ثوابا واهل بيعة الرضوان وهم الذين قال الله تبارك وتعالى فيهم رضي الله عن
المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة واهل غزاة بدر وهم الذين حاربوا مع رسول الله بقرب قليب بدر وكانوا
ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسون وقد تعارضت الاحاديث الصحيحة في شانهم انهم
من اهل الجنة وقد عدهم الامام البخاري رضي الله عنهم وعنه في جامعه الصحيح اقول سمعت من مشايخ الحديث
ان الدعاء عند ذكرهم في البخاري مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة رضي الله عنهما والحسن والحسين
رضي الله عنهما وعائشة مع سائر ازواج النبي صلى الله عليه وعليهم وسلم وكرامات الاولياء حق وهي
امر خارق للعادة يظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله وصفاته المتوج بحلية قلبه الحيات فهو
غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض
الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا اشتدادا لحالهم وزيادة في غيهم حتى يأتي امر الله وهم غافلون قال تعالى
فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون
فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يعطي العبد ما يحب
وهو مقيم على المعصية فان ذلك استدراج ثم تلا هذه الاية فلما نسوا ما ذكروا والاية بالعبد وعن المعونة و
هي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا والاستاذ ابو اسحاق منا والمعتزلة
ينكرون كرامات الاولياء اذ يشتبه بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي وبانها تكون معجزة للنبي

وكرامة

وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخيا وما تواتر عن
غيرهم من اولياء امة نبينا صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما يكون كما يشبه
بعضها او تواتر لعينه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب بكرم الله يعطي من يشاء ويختص
برحمته من يريد في الشعار يوجه تمسكها بالكرامات وقال بكرم الله يعطي بها ما يريد ويختص برحمته من يشاء
فكان اوفق لنظم القرآن الكريم واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب على المكلف معرفتها
عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا امورا مخالفة لمذهب الجمهور جرت
عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطا والخلل وصونا
لهم عن الوقوع في مزالق الزلل كما قال المتن رحمه الله تعالى والامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر
الصديق رضي الله عنه لقبه النبي عليه السلام به لكن واسمه ابو عبد الله بن ابي قحافة ثبت امامته بالاجماع وان
توقف فيه بعضهم والاول ان الصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة
بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر رضي الله عنه منا الامراء ومنكم
الوزراء واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فاستقر راي الصحابة رضي الله عنهم
بعد المشاورة على خلافة ابي بكر واجمعوا رضي الله عنهم على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي كرم الله وجهه
ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد تحقق امامته فصار مجمعا عليها بغير مدافع ولم ينص رسول الله
صلى الله عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر رضي الله عنه والشيعة فانهم يزعمون
نصا على علي اما نصا جليا ونصا خفيا والجواب عند الجمهور بنفيهما ثم عمر الفاروق رضي الله عنه
الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر رضي الله عنه
بعدما انقضت على خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر مرض فلما ايس من حيوته دعا عثمان واملى
عليه كتاب العهد لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده من الدنيا
خارجا عنها واول عهده من الاخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتقي الفاجر استخلف عمر بن الخطاب فان
عدل فذلك ظني به وان جار فلكل امرئ ما اكتسب واما اردت الخير ولا اعلم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون

فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه
فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر رضي الله عنه فوقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين بامر الخلافة
والامامة واقام منها على منهاج العدل والاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على
يد ابي لؤلؤة غلام مغيرة بن شعبة وجعل الشورى فقال ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفي رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي
وقاص رضي الله عنهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه وفوضوا الامر خمستهم
الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي الله عنه فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه الجمع
والاعياد فصار ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه سمي به لان النبي عليه السلام زوجه بنته
رقية فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت فقال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى
رضي الله عنه المرتضى من عباده وصهر رسوله وامام الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان يحصى واوفر من
ان يستقصى لما استشهد عثمان رضي الله عنه اجتمع المهاجرون والانصار رضي الله عنهم بعد ثلثة ايام او
خمسة من موت عثمان رضي الله عنه على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة
طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار خلافته اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ستة
سنين واستشهد على راس الثلثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم نصاب الخلافة على ما قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم ملكا عضوضا وقيل ان الثلثين انما
يتم بخلافة امير المؤمنين حسن بن علي رضي الله عنهما على ستة اشهر بعد وفاة امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه والمراد الخلافة الكاملة وهي الخلافة الحقيقية فلا ينافي ذلك تسمية الائمة من اهل الحل
والعقد بعدهم خليفة ولا ما ذكر الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول صلى الله عليه وسلم على
السلطان والافضلية بهذا الترتيب اي ترتيب الخلافة عند الجمهور وعن بعض الاكابر التوقف في عثمان
وعلي رضي الله عنهما قال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر رضي الله عنهما ثم عمر
ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي الله عنهما وعن ابي بكر بن خزيمة تفضيل علي على عثمان ومعنى

الافضلية

الافضلية اي المعنى المراد بها هنا انه اكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى لا اكثر علما والشرف نسبا فان
صيغة افعل موضوعة للزيادة في مصدر بوجه ما ثم هذا الا يكون من جميع الوجوه او بجميع الفضائل
من حيث المجموع والذي وقع الخلاف منه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان
من الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان البعض احادا والفضائل للتجزية الاخر لا بمجموع الفضائل
من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح الجديد والكفر عدم الايمان والايمان في اللغة
التصديق كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي مصدق وفي الشرع وهو التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم به بضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ الحسن الاشعري
واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادة مع القدرة عليه شرط في اجرا به فهو كاف في نجاة الناس ولا ينفع
المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا
واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمة
الشهادة عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله
وقلبه مطمئن بالايمان وقوله عليه الكلام اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير
المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه معطوفا
معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف
على كله فلا يقال جاء في القوم وافرادهم ولا عشرة العشرة واحادها وتفصيل المقام ان فيه اربعة احتمالات
الاول ان يجعل الاعمال جزءا من الاحقيقة الايمان وداخلة في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب
المعتزلة والثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر
واليد والرجل اجزاء لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان للشجر
بعد جزءا منها ولا يقال بانعدامه بانعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا
للقدر المشترك بين التصديق وبين الاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى التصديق والاعمال

حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها وبين مجموع ساقها مع الشعب
والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل
الشجر والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم
شعبا كما تقدم تمثيله بالشجر الثالث ان يجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان حقيقة لا يطلق عليها
لفظ الايمان مجازا ولا تخالف بينه وبين الاحتمالات الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة
او مجازا وهو حقيقة لفظ الايمان يكون الاعمال خارجة بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول
لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو
الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يثبت عليه الاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا
مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الظاهر عن الايمان
كما قال تبارك وتعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما
في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الايمان
الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان
بما هو احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مرت اليه الاشارة وقد عبر عنه بعض
المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا في الايمان والاقرب ان التصديق بالتسليم الباطني
والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل ان التصديق ان ينسب باختيارك الصدق الى المخبر وهو تحقيق جليل
ذكروا انه يجب ان يحفظ ولا يكفر احد من اهل القبلة وهم الذين عقدوا بقلبهم دين الاسلام عقدا
جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة
الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه او لعدم التمكن منه بوجه من الوجوه الآتية فيها ما يعلم منه نفي الصانع
القادر المختار ذكره بعض القادر لان الاختيار والذين اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فان المراد به
الاختيار بالمعنى الذي اثبته المتكلمون اعني صحة الفعل والترك فلا ينفي القادر عنه فان القادر
قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى الفعل فعلا كان او قولا او جارية شركا

اما

اما في وجوب او في الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل
الشر واما المعتزلة فانهم لا يكفرون وقد سئل الاستاذ ابو القاسم الاسفرايني وهو من افاضل هذه الامة امام
الحرمين حتى تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم تزعمون بما شبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن ابيه الحجة
فقال لا يجوز تكفيرهم عظمتهم حيث لا يكون للعبد قدرة وتاثير وايجاد على الحق متعلق علمه تبارك وتعالى عن
سمات النقص والزوال واثبات المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار وانكار النبوة وانكار ما
علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة او انكار مجمع عليه قطعا مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا
كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة
الخمر وحل النكاح للرجال بالنفقة والمحللات المحرمات ولا بد من التقييد بكون مجمع عليه وان يكون حرمته
من ضروريات الدين ويدخل فيما تقدم وبدون القيد الثاني فان كان الاجماع مستندا الى النص لا يثبت به
وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين فان ومع هذا ضعف فيما
تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتاب المنخول في تعليق الحرام انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا
يكفر منكره قلت لا يبعد ان يقال اذا علم انه مجمع عليه مع ذلك ينكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف
واتباع الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم فتعدد واعذر واما في ذكر كالقائلين بخلق القرآن وكالقادحين في
القادحين في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم قد يكفرون وكذا القاذف عائشة
رضي الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رضي الله عنه فالقائل انه
مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم ان القول بانه جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها
من غير ستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره العلامة الشيرازي اول شرح
فان قلت من زعم الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي عددها المقر من موجبات
الكفر كما ذكر في باب الردة لو قال ان رأيت الله في الدنيا تكلمني شفاها كفر مع ان الامر ذكر ان بعض
اصحابنا اعلم ان رؤيته في الدنيا جائزة عقلا اما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز
ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الروايات وما لا يمكن رؤيته حقيقة قلت

حكمهم بالرخصة في الكلمات مبني على انه يلزم منه احد الامور المذكورة و الظان التكلم في المسئلة بالمذكورة بناء
على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو
انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوة المصلين وقس عليه تاويلات الكلمات وتامل فيها يظهر لك
اشعارها باحد الامور التي فصلنا المقرر اسعليه (?) والتوبة وهي في اللغة الرجوع واذا اسند الى الله تعالى
فالمراد به الرجوع بالنعمة و اللطف على العبد واذا وصف به العبد كان المراد الرجوع عن المعصية قال الله تعالى
ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضيل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع
الندم على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها
وقيد المعصية لخروج الندامة عن المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة
على شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن مضارة الدنيوية كالصداع وخفة العقل وكذا
الاخلال بالمال والعرض مع الاشتغال في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير
عزم على عدم العود اذا قدر وشرط بعضهم في حقوق الناس ترك المظالم وقد يتاتى (?) الاقلاع في الحال
لا يكون بدونه لان دوام المغصوب غصب وقيل هو واجب براسه لا مدخل له في اصل التوبة وشرط
المعتزلة ان لا يعاود ذكر الذنب وان يستديم الندم وعندنا هما ليسا بشرطين في حصول التوبة
واجبة لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة
نصوحا وهي مقبولة عند الله تعالى لطفا ورحمة وامتنانا من الله تعالى لا وجوبا كما مر واعتراف (?)
الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة لانها عبادة مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي
دون بعض خلاف مبني على ان الندم لكونه مطلق الندم فيجب اعم الذنوب او لكونه ذنبا خالصا
فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني وفي التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب سنة [illegible] مع
وجوب العزم ان لا يعود اليه والامر بالمعروف يتبع ما يؤمر به ان واجبا فواجب الامر به وان
كان ما يؤمر به مندوبا فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراما فوجب النهي عنه وان كان مكروها كان
النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه ماذونا من جهة الامام او الوالي

لان

لان احاد الصحابة والتابعين كانوا يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان شايعا
بينهم ولم ينقل النكير على ذلك من احد فكان اجماعا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي الى الفتنة
وان علم انه يؤدي الى الفتنة لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته
لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزم مفارقة تلك البلدة الا اذا كان غرضه للفساد وان يظن قبوله
وان لم يظن قبوله يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول ولم يخف الفتنة فيجب اظهار شعائر
الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله صلى الله عليه وسلم من يتبع عورة اخيه يتبع الله تعالى
عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين واجمع علماء سيرة المطهرة صلى الله عليه وسلم انه كان
ينكر ما ظهر من المنكرات الخفية درءا عن المسلمين ويرشدهم الى الانكار ذكره لكمال الرحمة وعظم اخلاقه صلى الله
عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يجب للشهود الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد روي ان امير المؤمنين
عمر رضي الله عنه دخل من السطح على رجل موجود على حالة منكرة فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد
عصيت الله تعالى من وجه فقد عصيته من ثلاثة فقال ما هي قال قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال
واتوا البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا
على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضي الله عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه
الله تعالى على هذه العقائد الصحيحة التي قد فصلها وفقنا الله تعالى للعمل بما يحب ويرضى في بعض النسخ وزيد
لما فرغ من الاعمال قبح التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين
هو خلق الطاعة وقالت العلماء قال الامام فان القدرة متحققة في كل مكلف الا هم اذ ان يكون المراد القدرة
المؤثرة الموجبة للطاعة اي هي مع الفعل التي هي مذهب من ان القدرة مع الفعل وهو قول [illegible] في حق
المتاخرين جعل الاسباب موافقة اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا بالاعمال الصالحة ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب واغفر لنا وارحمنا وتب علينا
انك انت الكريم التواب فرغ مؤلفه من تاليفه ضحوة يوم الاربعاء الثامن من شهر مولد النبي صلى الله عليه
وسلم سنة خمس وستمائة (?) ببلدة خروز (?) حماها الله تعالى وسائر بلاد المسلمين من ريب المنون وافاته وصلى الله
على خير خلقه محمد واله وصحبه المبعوث من خير القبائل والبطون صلوة دائمة ما تقابل العلوم والظنون
اختم لنا الخير يا من تنزه عن الاوهام والظنون تمت الكتاب بعون ملا جلال ووقع الفراغ عن تحريره

هذه النسخة في شرح معلم (?) النبي صلى الله عليه وسلم
في يد ملا عبد الرحمن الحاجي
عفا الله ولوالديه

قال رسول الله عليه السلام
اياكم والظن فان الظن
اكذب الحديث اراد به سوء الظن
كما قال الله ان بعض الظن
اثم قال النووي في شرح مسلم
المراد به ما يستقر عليه صاحبه
دون ما يخطر في قلبه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين حاشية حسن الچلبي على شرح ...

قوله وهو انسان بعثه الله الضمير راجع الى مدلول لفظ النبي المذكور ضمنا فلا ينافي ذكرها سابقا
من ان المراد من النبي صلى الله عليه وسلم ههنا الفرد الكامل بمعونة المقام على ما لا يخفى قوله وعلى هذا لا يشمل
من اوحي اليه وكذا لا يشمل بظاهره من امر بمتابعة شريعة غيره ممن قبله وبتبليغ ما اوحي اليه كذكريا
كيوشع عليه السلام فانه كان نبيا مامورا بمتابعة شريعة موسى عليه السلام وبتبليغ ما في التورية
الى الخلق قوله كما قيل ان فيه اشارة الى جواز كونه مبعوثا ونحو مما نقل انه كان يستند الى الكعبة ثم يقول
ايها الناس هلموا الي فاني على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري والى جواز منه كونه نبيا وعلى
التقديرين لا ينتقض التعريف به قوله الا ان يخلق وذكر بان يجعل الخلق المبعوث اليه عاما متناولا
لكل ما يغاير المبعوث في الجملة سواء كان المغايرة حقيقية او اعتبارية ليشمل زيد بن عمرو بن نفيل فانه
من حيث انه مبعوث اليه اوحي اليه مغاير له من حيث انه يعمل به ويعمل نفسه قوله والاشتقاق من النبأ بمعنى
الخبر فالنبي بمعنى المخبر على ان يكون فعيلا بمعنى الفاعل ويكون ياؤه منقلبة عن الهمزة قوله او بمعنى الارتفاع
على ان يكون الهمزة في النباوة منقلبة عن الواو الواقع في الطرف قال في الجوهري ان جعلت النبي ماخوذا
من النباوة بمعنى الارتفاع فاصله غير الهمزة قوله او هو منقول من النبي بمعنى الطريق فانه عليه السلام
طريق يوصل به الى الحق واصله على هذا الهمزة ايضا على ما في القاموس على ان يكون الياء منقلبة عن
الهمزة قوله اذ المراد بالفرد الكامل على ما ساق اليه الذهن وهو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وكمل الانبياء
عليهم السلام وهذا العدد كاف في صحة الاشارة اليه بلام العهد الخارجي دون العهد المطلق الذي هو التحقيق
عند المحققين تنبيها على ان هذا الحديث مما لم يعهد من سائر الانبياء قوله على هذا الاسلوب وهو
اضافة الامة الى نفسه قوله وانت تعلم بعد جدا ان يكون وجهه فان الكون كلهم امة الدعوة اعني
مع ان فرقهم اكثر من ثلثة وسبعين بكثير فضلا عنهم وعن فرق المسلمين قوله اما الا تاكيدا اي للتاكيد
الافتراق وتحقق وقوعه وقوله فانما هو متحقق الوقوع قريب منه بيان للعلاقة التي بها استعمل
السين الموضوعة للاستقبال القريب في معنى التاكيد وتحقق الوقوع قوله كما قيل في قوله تعالى وسعد ...

بجعله ربك فرحمه فلا ... على الغار ... [illegible] لقاع

نقوم ونابت سوف عن احدى نوني التاكيد فكانه قيل وليفترقن قوله اشارة الى الاختلاف متراخ
عن حياته يعني ان المضارع لاشتراكه بين الحال والاستقبال لا اشارة فيه الى هذا التراخي بخلاف السين فانه
موضوع للتراخي فيشير اليه لا محالة قال الامدي ان المسلمين عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم كانوا
على عقيدة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف بينهم اولا في امور اجتهادية
لا يوجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني
وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله تعالى ولم
يزل الخلاف يتشعب والاراء يتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلثة وسبعين قوله لجواز
كون الاصول التي بينها مخالفة معتدة بها اشارة بتقييد المخالفة بالمعتدة بها الى انه لا يلزم كون الامة
فرقا مختلفة ان يكون اكثر اصولهم وعقايدهم متخالفة ولا ان يكون الاصول والعقايد المختلفة بينهم
متغايرة تغايرا تاما حتى يلزم كونها اقل من هذا العدد بل اللازم في ذلك كون بعض عقايد كل فرقة مخالفا
لبعض عقايد ما سواه مخالفة معتدة بها ويجوز وصولهم باعتبار هذه الاصول الى هذا العدد فقط
وان كانوا باعتبار الاصول التي بينها مخالفة في الجملة ازيد منه قوله وقد يقال لعلهم في وقت من
الاوقات بلغوا هذا العدد يريد انه يجوز ان يحكم على اصول المذاهب ويريد بها الاصول التي بينها مخالفة
في الجملة سواء كانت معتدة بها اولا ويقال انهم بلغوا باعتبار هذه الاصول في وقت ما هذا العدد
وان زادوا عليه بعد البلوغ اليه او نقصوا عنه قبل الوصول اليه في اكثر الاوقات فان قلت فعلى هذا
كان الاولى ان يقول ونقصوا بالواو قلت كلمة او بمعنى الواو باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار
الزيادة والنقصان هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام لكن بقي الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع
في وقت ما دون الواقع في اكثر الاوقات قوله فلانه لو اريد ... وذكر لان دخول عصاة كل فرقة فيها
لا يقتضي ان يكون ذكر الدخول من حيث الاعتقاد بل يجوز ان يكون ذكر في عصاة الفرقة الناجية من حيث
معاصيهم فقط بخلاف سائر الفرق فانهم من حيث الاعتقاد داخلة فيها وان كان عصاتهم داخلة فيها

قوله ... ما ... الواردة ... العصاة ... ان يكون المراد ... الفرق الناجية ... [illegible]

فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا واقعا على تقدير كونه من فرق
في حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا ديم نافيما لا مجال له ههنا على ما يدل عليه سياق هذا الحديث فان
المسلمين كانوا في زمان حيوته عليه السلام وعند موته على العقيدة الواحدة اذ كان النبي عليه السلام
عليهم مع كان يخبر بعضهم يدخل النار وانهم حرمهم بسبب ما صدر عنهم من المعاصي على ما هو المسطور في اكثر
كتب الاحاديث وعلى ما ينبغي ان ينبه عليه ههنا وهو ان ضمير كلها راجع الى ثلث وسبعين وان الحكم في قوله كلها في
النار على كل واحد من احاد هذا العدد الذي هو الفرق والطوايف فان تاليين هذا العدد منها دون غيرها
فيكون قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة واخراجها عن هذا الحكم ولا شك ان خروجها عنه يقتضي
عدم دخول ابعاضها مطلقا فيها وهو مناف لكون عصيان العاصين منها سببا للدخول فيها و
لهذا التزم بعض في المساهلة القول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة وما نبهنا عليه
انه لا وجه لما قيل انه يجوز ان يكون الحكم في قوله عليه السلام كلها في النار على كل واحد من كل فرقة فيكون قوله
عليه السلام الا واحدة دفعا للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة
مطلقا **قوله** ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم ايم لا يبعد ان يقال في دفع ما اورد ان المراد بعدم
دخول الفرقة الناجية في النار ركون مكثهم فيها قليلا بالنسبة الى مكث ساير الفرق فان دخولهم فيها
لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف دخول ساير الفرق فانه يكون من حيث عقايدهم الباطلة قطعا
وان كان بعضهم يدخلها بسبب معاصيهم ايضا ولا شك ان الدخول بسبب الباطلة يوجب طول المكث
دون الدخول بسبب المعصية على ما اشار اليه المحقق الرباني حيث قال جابر وزاما نكيم وقال احاد
روز ابكيم وحاصلا وبما ذكرنا ظهر ان من جوز دخول الفرقة الناجية في النار من حيث الاعتقاد
وقال ان قلة مكثهم فيها يجب ان يكون لامر مشترك بين جميع احادها ولا يوجد في ساير الفرق وما
ذكر الا الاعتقاديات فلو كان الاعتقاد متلا قربا الى الحق ولم يصل الى مرتبة الحق فمن حيث انه
لم يصل الى مرتبة الحق يدخل النار ومن حيث انه اقرب الى الحق من ساير الاعتقادات يقل مكثه بعد

كما قال الامام حجة الاسلام في كتابه المسمى بتفصيل التفرقة بين الاسلام والزندقة ونقل هناك هذا الحديث بثلث روايات ليس واحد منها ما نقل المصنف هنا اولها ستفترق امتي بثلث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة وثانيها الهالكة منها واحدة وثالثها كلها في الجنة الا الزنادقة وفي موضع اخر منها كلهم في الجنة الا الزنادقة وقال ويمكن ان يكون الروايات كلها صحيحة فيكون الهالكة واحدة وهي التي تخلد في النار ويكون الهالكة عبارة عمن وقع اليأس عن خلاصه لان الهالك لا يرجى له بعد الاهلاك خير ويكون الناجية واحدة وهي التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان من نوقش الحساب فقد عذب

انه منهم ولا يتيسر لهم الجمع على قولهم او من النقل عن غير الصحابة ووجه كون القول بعدم دخول صاحب العقيدة
الصحيحة من غير بيانه في تصحيح العقايد ظاهر غير محتاج الى البيان **قوله** وهو من رأى النبي عليه السلام مؤمنا به الا كمل
الاعمى الذي صحابي اتفاقا كابن ام مكتوم الا ان يراد بالرؤية ما هو اعم من الحقيقي والحكمي ويشمل من لا يعد صحابيا
ممن رأى النبي عليه السلام وآمن به ثم ارتد ومات على الردة كعبد الله بن جحش وابن خطل اللهم الا ان يلتزم كونه
صحابيا ويقال لا يعتبر كونه صحابيا بالاطلاق لانه في وقت تم الكفر اللاحق كما لا يعتبر في ذلك الكفر السابق
وان طال زمانه فيه **قوله** سواء كان في حال البلوغ وسواء تخللت الردة بين ايمانه عليه السلام وبين موته
على الاسلام او لم تتخلل **قوله** فلتت سياق الحديث اذ حيث قال الذين على ما انا عليه واصحابي **قوله** المتعين
لما روي عن المتقين من غير اسنادهم المرونة الى النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنه وذكر الاتباع منهم
لاجل اعتقادهم العصمة في ائمتهم وعدم صدور الكذب والافتراء عنهم **قوله** ومنه بالفروع الشرعية
من الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سمعا على ما ذهب اليه الاكثرون خلافا
للشيعة فانه عندهم من العقليات واصول الدين يجب نصبه على الله تعالى لكونه لطفا وكون اللطف
واجبا عليه تعالى **قوله** بل جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها وذلك لان المتعلق الاول للرؤية
عندهم هو الوجود وهو مشترك بين جميع الموجودات الا ان عدم وقوع رؤية بعضها كالاصوات
والطعوم والروايح والجواهر المجردة بجريان العادة بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق
رؤيتها فينا **قوله** وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس وذلك لان متعلق الرؤية متحقق في البقة و
الله تعالى قادر على خلق رؤيتها فيه **قوله** والفرق بين الارادة والرضاء فان الرضا عندهم ترك
الاعتراض خلافا للمعتزلة فانه عندهم عين الارادة **قوله** من الصحيح الصحيح هو الذي اتصل اسناده
بنقل العدل الضابط الى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معللا والحسن هو الذي فيه ضعف قريب
محتمل وقال بعضهم هو الذي لا يكون اسناده متهما بالكذب ولا يكون شاذا ويروى من غير وجه نحو ذلك
والضعيف هو الذي لم يجتمع فيه صفات الصحيح والحسن **قوله** هو في الاصل ما يعلم الشيء سواء كان اولى

قال فيما نقلناه عن الشيخ انه قال في التعليقات الشيء المعلول في نفسه ان يكون ليس له وجود ولو عن علة ان يكون ايسا
او موجودا او الذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون
كل معلول في ايسا ليس بعد بعد ليس بالذات انتهى واورد عليه الشيخ المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون موجودا
كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال ان الممكن ليس له
في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث
الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا قوله وهو خلاف مذهبهم وصريحهم فانهم صرحوا بان الواجب تعالى شانه
علة تامة للعقل الاول وانه بسيط حقيقي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه قوله انه وجد بعد العدم بعدية
زمانية كما هو المتبادر من لفظ البعد عرفا وهي التي لا تجامع البعد فيها القبل لا بعدية بالذات
كما زعمه الفلاسفة فان هذا المعنى مجرد اصطلاح منهم ولم يوافقهم في ذلك واحد من المتكلمين والحادث
بالمعنى المذكور يشمل عندهم الزمان والحركة التي هو مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة بمعنى تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدم يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر كتقدم اجزاء الزمان بعضها على
بعض والحكماء لما ادعوا ان التقدم بهذا المعنى انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها
ثانيا وبالعرض الزموا المتكلمين القول بحدوث الزمان وتقدم عدمه على وجوده فان عدمه لما لم يكن زمانيا
كان تقدمه بواسطة الزمان فلو كان عدمه سابقا على وجوده كان عدمه في زمان وكان الزمان
موجودا حال عدمه وانه محال فلذلك ذهبوا الى قدمه وقدم الحركة التي هو مقدارها وقدم المتحركة
بتلك الحركة قوله نحو لا يلزم الازلية جنس هذا المعد او نحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك
المعدات كالنوع والخاصة والعرض العامة مع ان مذهبهم كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر
تفصيله قوله وهو دعوى من غير برهان اذ لم يقم عليها دليل فان ادعى الضرورة فيها توجه المنع
بانه لم لا يجوز ان يكون تعاقب تلك المعدات بذواتها كتعاقب اجزاء الزمان ويكون هو باعتبار
جنسها قديمة مستندة الى القديم وباعتبار حدوثها بذواتها واسطة في حدوث الحادث نظره
[illegible]

وعدم

وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها بذواتها لا بسبب الزمان كما مر في تقدم عدم الزمان على وجوده
قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده لا يقال بناء على التجويز المذكور يكون الامكان الذي لا بد منه
في وجوده هو امكان وجوده فيما لا يزال لا امكان وجوده فيه وفي غيره فلا يلزم من كونه غير ممكن في الازل خلاف
المفروض من تحقق جميع ما لا بد منه في اصل وجوده من غير تقييد لذلك الوجود بكونه لا يزاليا فيكون الامكان
الذي هو من جملة ما لا بد منه هو امكان وجوده مطلقا ايضا كما لا يخفى فان قلت كون الامكان من جملة
ما لا بد منه في وجود الممكن ينافي لما سبق من تحقق العلة التامة البسيطة قلنا لا منافاة بينهما لان
كون الامكان من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن لا يستلزم كونه علة معتبرة في العلة التامة اذ العلة عند
القائلين بجواز كون العلة التامة البسيطة هي ما لا يحتاج اليه الممكن في وجوده فيكون الامكان
لكونه سلبيا خارجا عن تعريف العلة وكذا الاحتياج والتاثير والوجوب السابق والعلة التامة
الغير البسيطة هي المركبة من العلل لا بما لا بد منه مطلقا فتدبر قوله ولم يتعلق الارادة بوجوده
غير بل بوجوده فيما لا يزال حاصله ان الفاعل هو الله تعالى مختار في جميع افعاله الصادرة عنه اتفاقا
فلا بد له من ارادة مخصصة فيختار الشق الثاني ونقول ان جميع ما لا بد منه في وجوده مطلقا
اي في وجوده في الازل لم يكن متحققا في الازل بل المتحقق فيه انما هو جميع ما لا بد منه في وجوده المخصوص
وهو الوجود فيما لا يزال لان نسبة الفاعل وان كانت على السواء بالنسبة الى الاوقات كلها الا ان ارادته
المخصوصة التي لا بد منها يجوز ان يكون مخصصة ومرجحة للاوقات الآتية بان يكون وجوده فيها دون
غيرها من الازل وهذا بالحقيقة اختيار للاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان يكون حدوثه
من غير حدوث امر آخر ومنع للزوم كون وجود الممكن بدون تمام علته على ما يظهر بالتامل وبما قررنا
ظهر انه لا معنى لما قيل انه على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم يحدث حين حدوث الحادث
شيء من علته فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته ظاهر قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت
معين فلا يوجد الا فيه لا يقال بناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة انه لو كان مقتضى العلة
[illegible]

وانه بين البطلان لانا نقول معنى اقتضاء العلة التامة الازلية وجود المعلول في وقت معين اقتضاؤها
مسبوقية وجود ذلك المعلول بعدمه لكونه متحققا في الازل هنا وانما هذا الاقتضاء على ما اشار اليه بقوله
لم يتصور الا كونه حادثا فيه **قوله** وان اريد انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك وقيل لا يتوجه
عليك انه الجزء الاخير الجواب الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان في الوجود التام كما
للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مطلقا اشتهر و
انت خبير بان الترديد في استدلال الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع قطع النظر عن كونه قديما او حادثا
ولذا امكنهم الترديد في كون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا في الازل اولا مع امتناع عدم جواز
تخلف المعلول عن علته التامة مطلقا **قوله** ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر آخر اما الاول فلعدم
كون تعلق الارادة متمما لعلة وجوده فيما لا يزال فان قلت هذا مناف لما في الكلام فانه لم يكن
جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل قلت لا منافاة بينهما لان مراد الفلاسفة من وجود الممكن
المأخوذ في الدليل هو الوجود المطلق الشامل للازلي واللايزالي لا الوجود المخصوص الذي هو اللا
يزالي الحادث على ما ظهر من سوابق الكلام ولواحقه وقد اشرنا اليه سابقا فظهر انه لا يلزم من كون
جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي الحادث متحققا في الازل كون جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده
او وجوده الازلي القديم متحققا فيه فافترق هذا **قوله** يوجد المعلول بهذه الصفة اذ لو وجد بصفة
اخرى غير ما اختاره الفاعل المختار لم يكن الموجود مقتضى العلة فيكون المقتضي متخلفا عما يقتضيه و
الموجود موجودا بلا مقتض وكلاهما محال **قوله** سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه فانه
لا استحالة في شيء منهما وما استدل به على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة من لزوم ترجيح وجوده
في الوقت المتأخر على وجوده في الوقت المتقدم بلا مرجح لا يجري ههنا لكون الارادة مرجحة
قوله وقد يقال ان الازل ليس من الزمان لما كان الجواب الثاني المبني على جواز تخلف المعلول عن
العلة التامة في صورة الاختيار على الوجه الذي قرره غير جار في الزمان بضرورة امتناع كون الزمان

قد جوزنا ما يعرضه وبنا فقضه هذا الكلام كما سيظهر بادنى تامل **قوله** ومعنى كون الشيء ازليا ان لا يكون مسبوقا
على الزمان وذلك لما قالوا ان الازلية هي اللاازلية والابدية المطلقة لا الزمانية **قوله** والواجب تعالى
لما كان متعاليا عن الزمان وذلك لعدم دخوله تحت تصاريف الزمان وعدم تغيره بتغيره وتبدله فاتفاق
الحكماء ان المجردات ليست واقعة في الزمان بل بعضها واقعة في الدهر الذي هو وعاء الزمان **قوله** وليس
تقدمه ما عليه ان على غيره بالزمان حتى يلزم كونه واقعا في الزمان على ما هو مقتضى الزمان من كون
المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيلزم منه كون الزمان متناهيا بل تقدمه على
غيره تقدم بالذات على ما يجيء **قوله** فان قيل لا شبهة ان الارادة القديمة بذاتها آه رد لما هو منشأ
الجواب من جواز كون الارادة القديمة متعلقة بوجود الممكنات الزمانية في اوقاتها وبوجود الزمان
متناهيا باجزاء خلاصة الدليل **قوله** فقد اجيب عنه بان التعلق آه والجواب الحق عنه هو ما مر من كون الارادة
القديمة متعلقة في الازل بوجود الحادث وكون القدرة مؤثرة على وفق الارادة فحاصل الباعث على
ايراده بيان ضعف ما اجاب به غيره والرد عليه **قوله** فليس الارادة ولا المريد اشار بقوله ولا المريد الى
ان نسبة تعلق الارادة اليها كنسبة التعلقات الى المريد في انها واحد منها جهة واحدة فكما ان
المريد ليس جاعل المعدوم كونه طرفا لنسبتها كذلك الارادة ليست جاعلة للعدم كونه طرفا لنسبتها ايضا
قوله وان صدر عن بعضهم يعتقد عليه الا ما لا يعتق وقال المحقق الشريف في حاشية شرح حكمة العين
في مبحث اثبات الوجود الذهني ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الموجود
الغير المتناهية بين الماهية والوجود المفروض اولا **قوله** واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره
هو التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة في الوجود وذلك لان تعاقب الامور الغير المتناهية انما يتأتى عندهم بالحركة
السرمدية التي لا تتأتى الا بوجود الجسم المتحرك بتلك الحركة وحدوث العالم باسره ينافيه فيكون التسلسل اللازم منه
تسلسلا في الامور المجتمعة **قوله** فهي ذات جهتين الاستمرار آه تفصيله ان الحركة الفلكية قديمة ولها جهتان
احديهما حيثية ذاتها وهي كونها على حالة يصح ان يفرض حدها في كل آن فرد من الاوضاع غير الوضع المفروض في الآن

جـ القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير المفروضة في الآن الاخر فالحركة قديمة من
حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة لها فهي من حيث الذات مستندة الى القديم ومن حيث
العوارض اللازمة لها مستندة الى الحوادث قوله وانت مما سبق خبير بانه يمكن ان اراد انه ثم يسمى منع
بجواز ان يجعل الامر الحادث الذي هو علة الحدوث معد الوجود اللاحق خبير بانه يمكن ان يكون صدور
العالم هو كونه حادثا باسره وجميع اجزائه بتجدد اجزائه واشخاصه واستمرار جنسه وذكر بان يكون اشخاص
المتجددة والحادثة باسرها متعاقبة بدوامها في الوجود والحدوث وواسطة بعضها في صدور بعض اخر
على التعاقب من غير ان يكون لها بداية واللازم من ذلك ليس الا كون فرد ما هو الذي يسمونه النوع المنتشر
قديما وذلك لا يستلزم الا كون الجنس ونحوه من الامور العامة المشتركة بين تلك الافراد قديما ولا استحالة
فيه وانما المحال كون شخص من اشخاصه بخصوصه قديما وهو غير لازم قوله وقد ارتشى بعض النصارى
ابن تيمية وهو من المجسمة القائلين بكونه تعالى في جهة ومكان فقال انه لا فرق عند بداهة العقل بين ان يقال
هو معدوم او يقال ليس في جميع الامكنة فلم اجده واستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى بكون
العرش مكانا له تعالى ولعله لما كان من القائلين بحدوث العالم وعدم كون شخص مخصوص منه قديما
قال بقدم الجنس وتعاقب الاشخاص الغير المتناهية قوله فكيف صدر منه مستمر متشابه الاجزاء وجعل
الحركة بمعنى التوسط الحالة في الفلك المنقسمة بانقسامه في جميع الجهات فانهم صرحوا بانها من
الكيفيات الموجودة في الخارج السارية في جميع اجزاء المتحرك على ما يشهد به الحس وعدم انقسامها
في امتداد المسافة بانقسامها لا يقدح في ذلك قطعا ومعنى متشابه الاجزاء عدم اختلافها في السرعة
ونحوها في امتدادها بوجه وبما ذكرنا ظهر بطلان ما قيل التوسط لا يقبل القسمة اصلا فمعنى متشابه
الاجزاء هو ان لا يكون له اجزاء متخالفة سواء كان له اجزاء ولم يتخالف او لا يكون له اجزاء اصلا انتهى
قوله فما سبب تجددها في نفسها يعني كما ان الحوادث اليومية المتجددة تحتاج الى سبب في حدوثها وتواليها
كذلك الحركة المتجددة تحتاج في تجددها الى السبب فان قلت ان تجددات الحركة امور مفروضة بمنزلة
[illegible]

الى

الى علة فقطعا قوله لعدم وجوب اجتماع الآحاد اذ يجوز ان يكون سبب تجددها وتعاقبها امور اخر
متجددة متعاقبة او سبب تجدد تلك الامور وتعاقبها امور متجددة متعاقبة اخرى وهكذا الى غير النهاية
والتسلسل بهذا الوجه جائز بل واقع عندهم قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة ضرورة احتياج الحادث في كلا
طرفي وجوده وعدمه الى علة حادثة وكون الحركة لذاتها متجددة ومنقضية بل كونها عبارة عن التجدد
والتقضي على ما حققه الشارح في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد لا يستلزم عدم احتياجها في عدم الحادث
وتقضيها الى علة حادثة كما لا يستلزم ذلك عدم احتياجها في وجودها الى علة حادثة كما لا يخفى واما من قال انه
يجوز ان يكون نفس الحركة علة لعدمها الى دفعة من غير حاجة لها في ذلك الى امر حادث وصححه بانه لا يلزم من علية نفسها
العدم كونها ممتنعة لذاتها لان الممتنع لذاته هو ما لا يجوز له وجود اصلا لذاته لا ان يمتنع له وجود خاص مثل
الوجود بعد العدم والوجود في الزمان الثاني فقد غفل عن لزوم اجتماع النقيضين في آن واحد لان الذات
لو كانت علة تامة موجبة لعدمها بعد وجودها على ما هو مقتضى العلة التامة كانت في آن وجودها معدومة
ايضا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة الموجبة وانه جمع بين النقيضين في آن واحد واما القول
بجواز كون هذا العدم ضروريا بنفسه غير محتاج الى العلة وذلك لكون وجود الحركة في الزمان الثاني
ممتنعا لذاته فكلام سخيف بين البطلان فان امتناع وجود الحركة في الزمان الثاني لو كان مستندا
الى الذات لكان دائما متصفة بهذا الامتناع فكانت قبل وجودها متصفة بالعدم في الزمان الذي بعد
الوجود وذلك خلف وهذا خال عن التحصيل هكذا افاده الشارح العلامة في بعض تصانيفه قوله حتى يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المجتمعة في آن يستلزم كون حدوث علة الموجود في ذلك الآن وهكذا حدوث علة هذه العلة
الموجودة ان يكون موجودا في ذلك الآن وهكذا الى غير النهاية فيكون حدوث جميع تلك العلل موجودة
مجتمعة لا متعاقبة قوله لا يكون عدمه علة لعدمه ولان المعلول يجب وجوده عند وجود جميع علله ويمتنع تخلفه
عنها فلا يتصور عدمه الا بعدم واحد من تلك العلل قوله فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام
اعدام لها وذلك لان الامر الموجود الذي هو علة لجزء من اجزاء علة وجوده يكون له علة موجودة حادثة
[illegible]

الموجودات عند عدم هذا الامر الموجود قوله وعلى الثالث وهو ان يكون بعضها علة لعدم جزء من الحركة
موجودا وبعضها معدوما فلا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة التي هي علل بعض الموجود
وتلك الاعدام التي هي علل للبعض الذي هو عدم امر موجود او كلاهما غير متناهية وعلى الوجهين يلزم التسلسل
في الامور المترتبة المجتمعة اما اذا كان الغير المتناهي هو البعض الموجود فظاهر واما اذا كان تلك الاعدام فلان
كل عدم منها عدم جزء من اجزاء علة وجود الحادث كما مر ومثل ذلك قوله او عدم امر يستلزم حدوث
امر موجود فيه اشارة الى ان المراد من الامر الموجود في قوله وتلك العلة اما امر موجود ما يعم المانع وغيره
لا يقال انه يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم
امر اعتباري كالامكان فان سلبه يستلزم الا الوجوب او الامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية لانا
نقول ان العدم الذي يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجودها با
لضرورة على ما مر في ابطال الشق الثاني وظاهر ان الموجود الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون
امرا اعتباريا قوله لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع وذلك لان المعدود ههنا كون كل من تلك الموانع علة لعدم من
اجزاء الحركة وهذا لا يستلزم كون بعضها متوقفة على بعض قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث بحيث لا يجب في
لزوم التسلسل المستحيل ههنا كون تلك الموانع مترتبة بحسب العلية وتوقف بعضها على بعض بل يكفي فيه ذلك تعاقبها
زمانا بحسب الحدوث وهي متعاقبة بحسب الحدوث فان حدوث كل واحد منها متوقف بحدوث عدم جزء من اجزاء
الحركة فكما ان حدوث اعدام اجزاء الحركة متعاقبة بحسب الزمان كذلك حدوثات الموانع المقرونة بها متعاقبة
بحسب الزمان قوله وان لم تجتمع في الوجود نقلنا الكلام آه وان لم تجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث
في الوجود بل كانت متعاقبة بحسب الوجود ومنقضية بعضها عند وجود بعض آخر كاجزاء الحركة نقلنا
الكلام الى علة عدم تلك الموانع المتعاقبة في الوجود اذ لا بد لكل عدم حادث من علة حادثة فنقول ان
علة عدم كل مانع من تلك الموانع اما وجود مانع آخر لذلك المانع فيلزم وجود الموانع الغير المتناهية
المترتبة في الحدوث دفعة اذ لا بد لحدوث هذا المانع من علة حادثة آن حدوثه وكذا لا بد لهذه العلة

[illegible]

المتناهية

المتن هيئة مانعة لهذه المانع ولهذا عبر الشارح عنه بالموانع حيث قال وعلى الاول يلزم وجود
الموانع المترتبة في الحدوث آه وهكذا حقق هذا المقام وقد زل فيه الاقدام واما عدم جزء من الحركة
ذلك الموانع فيلزم ان يكون تحقق تلك الموانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مترتبة بحسب الذات
مجتمعة في الوجود وهي العلل الموجودة التي لا بد منها في وجود جزء من اجزاء علة وجود المانع فيلزم
التسلسل المستحيل في اسباب وجود المانع فان قلت انهم لا يجوزون استناد العدم الى امر موجود بل لا بد
عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود وح يسقط الشق الاول اعني استناد عدم المانع الى وجود
المانع فلا حاجة الى ابطاله قلت لا يعتبر بامثال ذلك التعقلات البعيدة استظهارا قوله وهو ان
القول بتوارد الاستعدادات الحادثة على حال ان وتماميته دليلهم وعدم جريانه في الحوادث
اليومية على القول بالحركة السرمدية وتوارد الاستعدادات الغير المتناهية الحادثة على المادة
القديمة عند هؤلاء القوم من وجوه اجوبة دليلهم وكذا الوجه الوجه الخامس قوله قلت هذا
بديهية الوهم لا بديهة العقل ان الحكم بكون المقارن مع واحد منها غير سابق على كل واحد
منها باطل بل على بعضها من بديهة الوهم لا من بداهة العقل كما زعمه المجيب فان تقدم القديم على كل فرد
من افراد الحادث لا يستلزم الا كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل واحد من افراد الحادث
بخصوصه وهذا لا ينافي كونه مقارنا دائما لفرد من افراده لا بخصوصه وهو المسمى عندهم بالفرد المنتشر
وبما قررنا ظهر ان الحادث الكلي يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث هو ما [illegible] زمان
لا الزمان المعين كما توهم حتى يلزم المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد
من افراد الحادث قوله لو لزم سبق القديم بجميع ما صدق عليه الحادث في زمان واحد فان القديم الكائن
على هذه الحالة لا يجوز ان يكون مقارنا دائما للفرد المنتشر قوله فان الحوادث كما لا اول لها لا
آخر لها فان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركاتها وقدم مطلق الزمان وقدم
العناصر بموادها وامتناع انعدام القديم يقتضي حدوث الحوادث لا الى نهاية فان قلت ان اللازم

[illegible]

مراتب الاعداد قلنا للمتوهم ان يقول على تقدير قدم العالم وابدية الزمان يكون تلك الحوادث الغير المتناهية
حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة و
الحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما يصرح به الشرح المحقق
قال السيد الشريف قدس سره ان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر
او المستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا
في الحاضر والماضي من الزمان انتهى والحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية
على ما يصرح به الشرح المحقق وسنبينه بيانا واضحا **قوله** والوهم وعاء الزمان قال بعض المشتغلين ان القديم
محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من اجزاء الزمان الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل
ولا قسمة بوجه بل هو امر واحد محيط بالازل والابد كل منهما متوحد به فالازل فيه باعتباره عين الابد و
منه يتجلى معنى قوله هو الاول والآخر وستر كون المتجددين على جلابيب بيوتهم المنخرطين في سلك المتجددات
مشاهدين للحوادث الآتية في الازمنة الثانية **قوله** ثم لا يخفى انه لو سلم جريان الدليل اه وبهذا يقال
ان تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لامتناع التطبيق فيها بل لعدم جريان
المحذور اللازم من التطبيق فيه وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها او مساواة الكل لجزئه
قوله بل الكم مطلق سواء كان منفصلا وهو العدد او متصلا كالمقادير وهو الجسم التعليمي والسطح
والخط والزمان يابى عن قبول مساواة جزئه للكل وذلك لان طبيعة الكم من حيث هي تقتضي القسمة الى الاجزاء
المتناهية التي تزداد بازديادها وتنتقص بانتقاصها فيكون عدم ازديادها بازديادها منافيا
لمقتضى طبيعته فيكون الكل المشتمل على الزائد بالنسبة الى جزئه مساويا لجزئه يكون منافيا لتلك الطبيعة و
بما ذكرنا ظهر ان امره رحمه الله بالتامل اشارة الى الدقة لا عدم الصحة **قوله** وقد سبق انه حال الشرط الاول
من انه لا اشتراط في مقتضى الدليل عدم وجود الآحاد الغير المتناهية اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل
التعاقب واذا فيه ما حاصله انه لا بد لجريان الدليل من وجود الآحاد مجتمعة متمايزة ليتحقق اتصافها بالتقدم
والتاخر ... منفصلا ... الى جزء منه ... متعقبة بعضها بعض ... بالتقدم ... تحقق طرفيه
محققه

تحقيق وأما وجودها في الوهم فالاجمالي منه لا يحصل الاحتياز الذي لا بد للتطبيق والتفصيلي لا يقدر
عليه الذهن لضرورة امتناع احاطته بما لا يتناهى واقول هذا الكلام الطف واما اولا فلانه على تقدير تمامه
يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذ وجودها الاجمالي الوجداني لا يكفي للاتصاف بهما
ولا يمكن وجودها فيه مفصلا لعدم اقتدار الذهن على الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا بل يدل على نقيضهما
اذ هما من خواص الامور الغير المتناهية المتعاقبة كما لا يخفى اذ لا معنى لتعاقبها الا كون وجود بعضها بعد
على وجود بعض آخر غير مجامع معه واما ثانيا فلان عدم اتصافها بالتقدم والتاخر الزمانيين انما
يتصور اذا كان تحقق موصوف احدهما في زمان تحقق موصوف الآخر او تحقق موصوف احدهما
ولم يتحقق موصوف الآخر اصلا واما تحقق موصوف احدهما في زمان سابق وتحقق موصوف
الآخر في زمان آخر فيتحقق التقدم والتاخر الزمانيين لا محالة لهما على ما لا يخفى **قوله** وعلى هذا الشرط
اعتمد ما في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة التي تكون بقدم العالم النافون للتناسخ فانهم قالوا
بقدم نوع الانسان وتعاقب افراده الى غير النهاية وبقاء نفوسها الناطقة بعد المفارقة عن الابدان بل
لهم **قوله** بل لهم ان يدفعوا ذلك اه اي ليس لهم ان يدفعوا جريان الدليل في الآحاد الغير المترتبة بان
يدعوا عدم كفاية الاجمال في الآحاد الغير المترتبة وكفايته في المترتبة فان هذا الادعاء تحكم بل لهم
ان يدفعوا ذلك بانه لا يظهر في السلسلة الغير المترتبة انتقال الزيادة الى طرف اللاتناهي لجواز كون
تلك الزيادة مستقرة في الاوساط غير منتقلة عنها الى الطرف الغير المتناهي وذلك لعدم اتساق نظامها
بخلاف السلسلة المترتبة فان في الاتساق نظامها لا تستقر الزيادة في الاوساط بل تنتقل بمجرد
تطبيق المبدأ على المبدأ الى الطرف المقابل فظهر الانقطاع **قوله** والمجموع الذي ينتهي اليه السلسلة
المجموعية اه دفع لما يورد ههنا من ان اللازم من التطبيق بين المجموعات انما هو تناهي مجموعات
لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي آحاد المجموع على ما لا يخفى وكل من تلك المجموعات مشتمل على
آحاد غير متناهية ووجه الدفع انه يلزم تناهي آحاد المجموع الاول ايضا وذلك لان المجموع الذي ينتهي اليه
السلسلة المجموعية يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة
في السلسلة والمجموع الاول ... لا الاثنين ... مجموع الاول ... **قوله** ... فيقتضي ... تجويز ... مجموع ... وذلك التناهي ... ايضا ... قبل ...

الغير المتناهي وجه لا يحتاج الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مترتبة او
غير مترتبة لا يتجاوز في العد من الواحد في الكثرة من الغير المتناهي بمراتب الزايد والناقص يجب ان يكون
غير متناهية مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية التي هي الكل وبين الواحد انتهى اقول لا وجه لهذا
الوجه اذ من المعلوم ان الجملة الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب الزايد والناقص فان
تلك المراتب عارضة لجميع بعض الغير المتناهية التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا
يكون طرفا لعوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم كون الكل بينهما واقعا في امتداد سلسلة الاجزاء
الزايدة بعضها على بعض الى غير النهاية وظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه
بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المتزايدة بعضها على بعض وعدم انتهائها الى حد وايضا
القول بعدم تناهي مراتب التناقص في السلسلة المفروضة باطل قطعا كيف وهي متناهية موجهة التناقص و
التنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله منه دليلا ولعل منشأ هذا القول توهم
استلزام كون عدد التوافق غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما او قياس السلسلة المفروضة
بالاجسام القابلة للانقسامات الغير المتناهية على سبيل الاتفاق عند الحكماء النافين للجزء الذي لا يتجزى
وتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق فان قلت انما يلزم ما ذكرت من جواز اجراء الدليل في التقدير لو
وترتيب الاستحالة عليه لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته اذ لو لم يكن مركبا منها لم يكن هناك مجموع على
ولا يتحقق الاثنين والثلثة وما فوقهما فلا يتصور هناك التطبيق **قوله** فيتعدد تمام ماهية شيء
واحد وذلك لانه لا معنى لتمام ماهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فلو كان العشرة مركبة
من جميع الاعداد التي تحتها كان مجموع الخمستين المتباينين تمام ماهيتها ضرورة كفايتهما في حصولها
وكذا كان كل واحد من مجموع الاربعة والستة ومجموع الثلثة والسبعة ومجموع الاثنين والثمانية و
مجموع الواحد والتسعة تمام ماهية لها لما ذكرنا بعينه وظاهر ان كل واحد من تلك المجموعات مع الاخر مغاير
للاخر فتركبها من جميعها ملزوم لكونها متعددة الماهية وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل من انه لا
يلزم من تركبها من جميع الاعداد التي تحتها كونها ذا ماهية متعددة بل اللازم من ذلك تركبها من امور متناهية

[illegible]

اذا كانت تلك الماهيات مشتملة بعضها على بعض على سبيل التبادل كما في نحن فيه فبحث آخر لا يخفى الشيء
المحقق كما لا يخفى **قوله** وان يكون مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن ساير المراتب بخصوصية المائية
فقط لا بصورة متغايرة لمواديها فيكون دخول الوحدات في العدد يجب ان يكون لصورة نوعية ورآء
الوحدات وذلك لان الوحدات يصدق عليها انها وحدة اذ الكلي كما يصدق على واحد من افراده
كذلك يصدق على كثير منها على ما حققه الشارح العلامة في حواشيه على شرح التجريد وظاهر ان ما يصدق عليه
الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم فلا يكون الوحدات بنفسها عددا منفصلا
بل لا بد لها في ذلك من صورة نوعية فثبت وجوب كونه لكل عدد ذا صورة نوعية انتهى خلاصته اقول ونحن
خبير بانه لا منافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ صدق الوحدة عليها
انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة على ما حققه الشارح في حواشيه على شرح التجريد وظاهر ان صدق
الوحدة عليها بهذا القيد لا ينافي صدق الكم عليها باعتبار كونها عددا وكما منفصلا بل تحققهما كما
لا يخفى والمنافي لهما كونها واحدا بقيد الوحدة وليس كذلك **قوله** ويكون هذا من خواص الكم
المنفصل اه ويكون كون كل مرتبة من مراتب الزيادة والنقصان نوعا آخر بسبب زيادة الاجزاء
الحادثة ونقصانها من خواص الكم المنفصل فان مراتب الاجزاء المقدارية التي اشتملت عليها اقسام الكم
المتصل من الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان غير متخالفة الماهية كما تقرر عندهم من ان القسمة الغير فيه
في المقادير المتصلة انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية صرح بذلك الشارح العلامة في حواشي شرح التجريد
في مبحث العلة والمعلول **قوله** ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي اه يعني انه لا حاجة لنا في اجراء الكلام
هذا الدليل على التقدير بما المذكورين الى التزام كون العدد مركبا من الاعداد التي تحته واثبات عدم
كون مراتب الاعداد ذا صورة نوعية بل يكفينا فيه كون معروض الاعداد مركبا مما تحته من المعدودات
المعروضة لتلك الاعداد مما تحته فانا نعلم بديهة ان مجموع زيد وعمرو اعني معروض الهيئة الاثنينية
الذي لا صورة نوعية له قطعا مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض الهيئة الثلثية وغير خارج عنه

[illegible]

قوله على ما فصلناه في بعض رسائلنا وهي رسالة العقيدة في اثبات الواجب حيث قال فيها انه
يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الغير المتناهي علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية
وهكذا الى غير النهاية فلو لم يكن معروض العدد مركبا من المعروضات التي تحته ولم تكن تلك المعروضات موجودة
اخر مغايرة لكل واحد واحد من الاحاد السلسلة كما كان لتجويزهم في البرهان كون الجزء الذي هو ما
فوق المعلول الاخير علة للمجموع وكونه معلولا لما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ايضا وجه وهكذا
ينبغي ان يحرر هذا الكلام قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد آه اشارة الى رد ما زعم صدر
المحققين من انه لا يعتبر الهيئة الاجتماعية والجزء الصوري لم يكن هناك موجود آخر فلا يكون
معروضات الاعداد التي تحت عدد موجودة فلا يجري الدليل على شيء من التقريرين المذكورين في
الامور الغير المتناهية المترتبة ووجه الرد ان العقل يحكم بالبداهة انه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو
يكون هناك موجود ثالث وهو مجموع زيد وعمرو اعني معروض الاثنينية ضرورة وجود الكل عند
وجود جميع اجزائه وكذا اذا وجد ثلث كزيد وعمرو وخالد يكون هناك موجود رابع وهو مجموع
زيد وعمرو وخالد اعني معروض الثلاثية وهكذا فاذا وجدت امور غير متناهية يكون معروضات الاعداد
الغير المتناهية موجودة فيها فيجري فيها الدليل وههنا شبهة مشهورة لا بد من التوقف لدفعها وهي انه
اذا كان موجودا لاثنين مستلزما لوجود امر ثالث هو معروض الاثنينية وكذا اذا كان وجود
الثالث مستلزما لوجود امر رابع هو معروض الثلاثية وهكذا الى غير النهاية لزم ان يكون وجود
الاثنين مستلزما لوجود امور غير متناهية وذلك لان وجود الاثنين يكون مستلزما لوجود
معروض الثلاثية ووجود معروض الثلاثية يكون مستلزما لوجود معروض الاربعة وهكذا الى غير
النهاية فيكون وجود الاثنين مستلزما لوجود المعروضات الغير المتناهية لان المستلزم للمستلزم
للشيء مستلزم لذلك الشيء اقول في الجواب ان وجود الامر الرابع الذي هو معروض الثلاثية اعتباري
محض لا تحقق له في الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من احاد الاثنين فيه مرتين مرة بالانفراد

[illegible]

وجود

وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين مستلزما لوجود معروض الثلاثية فظاهر ان كون الامر الرابع اعتباريا
محضا في الخارج لا يقدح في لزوم كونه موجودا فيما ذكر اقول الحق في الجواب ان يخصص الاجزاء في المقدمة
الضرورية القائلة بوجوب وجود الكل عند وجود جميع اجزائه بالاجزاء المتباينة التي لا يمكن انفكاك كل منها
عن سواه في الذهن فظاهر ان اجزاء الامر الرابع ليست من هذا القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكا عنه
الجزء قوله فان قلت فعلى ما ذكرته اي من ابطال الامور الغير المتناهية مطلقا يلزم ان يكون معلومات
الله تعالى متناهية بحسب وجودها في علم الله تعالى فيلزم ان يكون علومه تعالى متناهية كعلومنا والا
وان لم يكن معلومات الله تعالى متناهية بحسب الوجود بل كانت غير متناهية بحسب انتقض البرهان في
ان يكونا غير متناهية وتخلف مقتضاه عنه فان مقتضاه بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا سواء
كانت موجودة في الخارج او في العلم هكذا ينبغي ان يحرر هذا الكلام قوله والتحقيق على انه تعالى يقتضي ان
يكون بسطا في الكلام قد حققته في رسالتنا في اثبات الواجب تعالى وصفات العلى وبسطناه هناك
بسطا تاما فليراجع قوله فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية وذلك لاحاطة علمه تعالى بكل الامور
الغير المتناهية الموجودة والمعدومة قوله يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية بين هذا
العقد لا ان جريان التطبيق في المعلومات انما يتاتى اذا كانت غير متناهية بحسب الوجود ولا يكفي فيه كونها
غير متناهية بحسب ذواتها وانفسها فكون الممكنات الغير المتناهية المعدومة معلومة له تعالى لا ينتقض به
البرهان قوله فانها ليست غير متناهية بالفعل وان كانت غير واقفة عند حد بمعنى ان عدم وقوفها عند
حد لا يقتضي كونها غير متناهية بالفعل وذلك لان عدم وقوفها عند حد لا يقتضي الا كونها متجددة دائما
بمعنى عدم كون الاوقات الاتية الابدية خالية عن تجدد جملة متناهية منها فظاهر ان دوام كونها متجددة بهذا
المعنى لا يقتضي كون كل واحد من الاحاد الغير المتناهية متجددة بالفعل بل انما يقتضي ان يكون بعضها متجددة
بالفعل والمستلزم لبلوغ مجموع الاحاد المتصفة بالوجود الخارجي مبلغ اللاتناهي هو الاول دون الثاني
بخلاف ما اذا كان العالم قديما ولم يكن للحوادث المتصفة بالوجود الخارجي مبدأ فان تجددها في جانب

[illegible]

علمه تعالى اجمالياً وواحداً متعلقاً بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة والمعدومة في الخارج المتحدة في
الوجود عنده وحينئذ يجب عليه تخلص عما ذكره وهو لزوم كون التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وجه التخلص
هو ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات المعدومة في الخارج على هذا لا يكون تعلقاً بالمعدومات الصرفة بل يكون
تعلقه بها تعلقاً بالموجودات الذهنية المتحدة في الوجود قوله فيلزم المحذور وهو عدم كون الصانع عالماً
في الازل بالحوادث قوله قد حقق في موضوعات العلم الاجمالي علم بالفعل قيل حاصله انه لا حاجة في الجواب
عن لزوم كون معلوماته تعالى متناهية الى التزام كون علمه تعالى علماً اجمالياً حتى يحتاج الى اثبات كونه
علماً بالفعل بل يمكن ان يقال كان ذاته تعالى لا يدخل تحت ظروف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع
جميع الزمان كما في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية كانت او حقيقية
فيتعلق الاضافة الازلية تعلقاً ازلياً لوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القائل بان علمه تعالى حضوري
ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى الابد كل في وقته والحضور بل الاختصار اضافة وهذا
الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالى اجمالي كما في ما فيه نعم
اقول هذا السانح لا يصلح للجواب اذ فيه اعتراف بما يدعيه السائل من عدم بطلان وجود الامور الغير
المتناهية مطلق وذلك لان بناء ما ادعاه كون المعلومات والحوادث الموجودة الغير المتناهية الموجودة
في الخارج في ازمنة غير متناهية موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها وانفسها عنده تعالى ازلاً في
ابداً او حضور المعدوم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان فضلاً عن حضوره ازلاً وابداً بل
بناؤه على ادعاء جميع اجتماع تلك الاجزاء في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتأمل وايضاً كون
ذاته تعالى بحيث يكون جميع الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده يتوقف على اثبات صفة العلم واذ علم
عدم كونها زمانية وبما ذكرنا ظهر حال كونه جواباً اسلم مما اختاره الشارح قوله وهو العقل البسيط
الذي يجعله الفلاسفة مستفاداً حاصله انه مقرر عندهم ان علوم النفوس وتعلقاتها بالاشياء نحو نحو
ومستفادة من المبادي العالية وصرحوا بان المستفاد منها هو العلم الاجمالي بالفعل فلو لم يكن العلم

واجادهم

والجادهم ابانها انحصر اسبوق بالعلم قوله العقل الاجمالي فيما ايضاً حصول الشعور التفصيلي في اذهاننا
فلو لم يكن التعقل الاجمالي فينا حاصلاً بالفعل لم يلزم فيه هذه المبادية قوله في اقول كما ان البعد المكاني متناه كذلك
الزماني دليل الحكماء على مذهبهم بوجوه متعددة بحيث لم يبق لاعتماد العقل عليه مجال ولكن ينبغي بعون مالك
ان يتشبث به العقول المشوبة بالاوهام فيميل الى مذهبهم كالامتداد الزماني وتقدم بعض اجزائه على بعض و
تقدم الواجب تعالى عليه الان بين حال ذلك الامتداد وكيفية تقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب
تعالى على وجه لا يبقى للتشبث به وبحوالة الركون اليه بنفسه مجال فمهد لذلك مقدمات وقال كما ان البعد
المكاني متناه وان ما ذكرنا اشار بقوله فيما بعده وهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي اه ينبغي ان يتم هذا
الكلام قوله الا اذا كان له راسم موجود وذلك الراسم عندهم هو الان السيال الذي هو موجود في
الخارج ومنطبق على الحركة التوسطية الموجودة في الخارج فلا كما يرتسم الحركة التوسطية في الخيال الحركة
بمعنى القطع كذلك يرتسم الان السيال هذا الامتداد الغير المتناهي على هذا الوجه في الخيال فظهر ان هذه
الحركة الموجودة لا يتأتى الا بجسم فيه متحرك بها فهذا الامتداد الغير المتناهي وان لم يكن موجوداً في الخارج
لكن ارتسامه في الخيال على هذا الوجه يقتضي وجود الحركة والمتحرك القديمين عندهم ينبغي ان يتم الشرح رحمه الله عليه
في التحقيق منع لهذا الاقتضاء قوله واذا كان الزمان متناهياً لم يكن شيء قبله او قبلية زمانية لا
لاجزائه لا يكون قبله زمان يوجد القبل فيه ويتقدم بسبب وجوده عليه غيره قوله لان المكان غير متناه
اه عدم كونه متناهياً من الخلاء والملاء عندهم فوق المحدد للجهات الذي هو فلك الافلاك ليس لاجل
ان المكان وهو البعد والفضاء غير متناه ضرورة كون الابعاد متناهية بل لاجل انه لا فوق هناك
فان الفوق انما يتحدد وينتهي بالمحدد وبسطح المحدد كما ان التحت انما يتحدد بمركزه الذي هو مركز العالم
الجسماني قوله فان الله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان اذ ليس تقدمه تعالى عليه تقدماً زمانياً يستلزم
هذا ان يكون قبل كل زمان زمان ويكون الزمان ممتداً الى غير النهاية وذلك لما مر من كونه تعالى
متعالياً عن الزمان غير واقع فيه قوله لا يبعد ان يسمى تقدمها ذاتياً كما ذكره المتكلمون اه بل المتكلمون

متصلا واحدا او كون اجزائه مترتبة في الماهية وعدم اولوية عليه بعضها على بعض من دون العكس
ولا بالشرف لتساوي اجزائه في الفضيلة ولا بالرتبة لعدم ترتب اجزائه حسا ولا عقلا ومن ذلك امكنهم
القول بحدوث الزمان وتقدم عليه عدمه واما الحكماء فقالوا ان هذا التقدم تقدم زماني عارض لاجزاء
الزمان اولا وبالذات ولما عداها بواسطتها ومن وقوعه فيها فعدم الزمان لكونه غير زمان لا يتصف
بتقدمه على وجوده والا لكان قبل وجود الزمان زمان وانه محال قوله ان العدم الطاري بعد الوجود
يعني ان الفناء ليس عبارة عن العدم مطلقا سواء كان عدما سابقا او لاحقا والا لكان اثبات
كون العالم حادثا مغنيا عن اثبات كونه قابلا للفناء ولما امكن ايضا اختلاف المتكلمين القائلين بحدوثه
في وقوع فنائه بل هو عبارة عن العدم اللاحق وكذا امكنهم الاستدلال عليه بان العدم اللاحق كالعدم
السابق فاذا صح احدهما عليه يصح عليه الآخر قوله بل هو هالك ازلا وابدا فموجودات الاشياء المحسوسة
ليست الا كالموجودات التي تحصل لعكوس شخص واحد في مرايا متعددة او كالموجودات التي للشيء المرئي
في الحباب المتعددة او كالاظلال المرئية في مقابلة الاضواء على ما قال بعض العارفين كل ما في الكون
وهم وخيال او عكوس في مرايا او ظلال وحاصل ما اتفق عليه العارفون هو ان جميع الممكنات هالكة
لا وجود لها حقيقة انما الموجود بل الوجود هو الله تعالى تجلى فيها كما تجلى الشخص الواحد في المرايا المتعددة
وليس لها جهة في الموجودية سوى هذا التجلي فيها ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود وقال
البيضاوي رحمه الله عليه في قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام الاية ولو استقريت
جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها باسرها فانية في حد ذاتها الا وجه الله تعالى اي الوجه الذي
يلي جهته انتهى قوله ثم اشار الى مسئلة اخرى متعلقة بالعالم وعرفه عدمه قوله اي اجمع اهل الحق
لما كان المجمعون المحققون في هذا الاجماع بعض المجتهدين من الاجماع عين الاولين قال كذلك تنبيها على ذلك
قوله ففي هذا تعليلية لا ظرفية اذ لا معنى لكون النظر في نفس معرفته تعالى على انه غير واجب اصلا اتفاقا
وقوله كما في قوله عليه السلام عذبت امراة في هرة اي لاجل حبس هرة اشارة الى ما يصحح حمل

[illegible]

في بعض نسخها نفي ويمكن ان يستدل على نفي التركيب الذهني بان وجود الجنس والفصل في الخارج واحد وهما
متعددان في الذهن اما الاول فلصحة الحمل واما الثاني فلان وجودهما لا يكون عينهما وقد بان حقيقة
الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما هذا ما سنح في الوقت فتدبر فيه انتهى ثم لما كان بناء هذا الاستدلال على
المقدمات التي كان للبحث فيها مجال على ما اشار اليه بقوله فتدبر فيه اشار ههنا الى احتمال كونه تعالى مركبا من
الاجزاء العقلية وجواز التجريد بقوله قوله اولا دليل على امتناع افادة الكنه شيء من العوارض بل يجوز ان يكون
لبعض العوارض علاقة مع معروضه بحيث ينتقل بها الذهن من ذكر العارض الى معروضه وما حققه الشريف رحمه الله
من ان تصور الشيء بالوجه ليس تصورا لذلك الشيء حقيقة لا ينافي ذلك لجواز ان يكون تصوره مغايرا
لتصوره وسيلة لها كما في تصور الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة قوله غير انها يحصل بالبديهة بعد تهذيب
النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية اقول قد يستدل على امتناعها
بانه لا شك في انه تعالى اشد تجردا وتنزها من جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها من ملكية كانت او غيرها
ولا شك ايضا في ان ما هو انقص تجردا وتنزها لا يمكن له ان ينال ويدرك كنه ما هو اشد تجردا وتنزها منه
فانه كما لا يمكن للماديات ادراك المجردات كذلك لا يمكن لما هو انقص تجردا ادراك كنه ما هو اشد تجردا منه فانه
الانقص بالنسبة الى الاشد كالمادي بالنسبة الى المجرد ويظهر ذلك على ما في جوانبه في مراتب ادراك القوى
الظاهرة والباطنة والنفس اذا تم برهانان المقدمتان فنقول كل نفس من النفوس انقص تجردا وتنزها
مما هو الواجب تعالى وكل ما هو انقص تجردا وتنزها من شيء يمتنع عليه ان يدرك ذلك الشيء بالكنه فكل نفس
يمتنع عليها ان يدرك الواجب تعالى بالكنه ويبتني على صحة ما قلنا خطاب النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المقام بلفظ
السبحان المنبئ عن تنزهه تعالى بالتنزه عن الاعيان وعن كونه ما في عموم العرفان وبصيغة جعل الصوفية
رضي الله عنه سبب عدم حصول العجز قوله قال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك وفي
القاموس الدرك التبعة واقصى قعر الشيء قال الامام ابو الليث الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه اشتهر فيها
هذا اللفظ بدرك الادراك اقصى مراتب الادراك وهو ادراكه تعالى بالكنه فالمعنى ان العجز عن الوصول الى ادراك

[illegible]

الآيات التي هي دلائل معرفة الله تعالى من جانبيه نحو ولم يتفكر في شيء منها وتلك الآيات والعلامات الدالة على معرفة الله تعالى
هي السموات بما فيها من عجائب الخلقة ودقائق الحكمة التي تحير الواقف عليها فانظر الى ما خلقت هذا باطلا
في الارض بما فيها من عجائب الفطرة وظهور آثار الرحمة من احيائها بتفجير العيون واخراج انواع الحبوب والفواكه
والازهار الملونة والنبات المختلفة وتلك البلاد المتفرقة وغيرها اذ يتوصل بتصحيح النظر في كل منها الى اثبات الصانع
تعالى وصفاته العلى من الوجوب والحيوة والعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات السلبية وبما قررنا
ظهر انه لا وجه لما قيل ان هذه الآية ليس كلها انما تدل على ان النظر واجب في امارات الفطرة وجوده ووجوبه
بالتفصيل الذي مر ذكره وجب فلا دلالة على في هذه الآيات انتهى فقد اشتبه عليه الطرا والمدعى في هذا
المقام فظن من قول الشارح والمراد بمعرفته هنا التصديق بوجوده ان المدعى ههنا هو كون النظر واجبا
في وجوده ووجوبه وسائر صفاته ولم يدرك ان المدعى ههنا ليس الا وجوب النظر الدال على معرفته على التفصيل
بتلك المعرفة وقول الشارح والمراد بالمعرفة ههنا التصديق بوجوده او بيان للمعارف المستفادة من آثار
المتفكر فيها فتدبر ولكن ان هذه الآيات ليست دالة على وجوب النظر اصلا بل هي دالة على معرفة الله تعالى يتوصل
بتصحيح النظر كل منها الى [illegible] وذلك وجوب النظر والدال ان رحمة الله وقوله تأمل النظر والماذا
في خلق السموات والارض فان كلام من يعتني الامر للوجوب على ما ظهر من العادة عليه السلام بترك التفكر
فيها لان شكر المنعم واجب عقلا اتوا ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجب عقلا [illegible] يتوقف
على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق
وهو مما لا يكون وجوبه مقيدا بالمقدمة فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة
الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا **قوله** فلا يتوقف على نظر
بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع يعني ان المراد من كون النظر واجبا في معرفة الله تعالى انه واجب
في الجملة فالمنافي له هو كون وجوده بديهيا بالنسبة الى جميع الاشخاص وكونه بديهيا كذلك في محل المنع
قوله فالنظر في سائر صفاته يعني ان المراد من النظر في معرفة الله تعالى اعم من ان يكون في ذاته او صفاته

[illegible]

الى

الى ذلك الواحد فلو كان بعض تلك المعارف بديهيا بالنسبة اليه لا يكون النظر في ذلك البعض واجبا عليه
وكذا لو كان الجميع بديهيا بالنسبة الى بعض الآحاد كالمجذوبين من جلابيب الابدان والعوائق الجسمانية
لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا نعم يجب على كل واحد من المكلفين وجوبا كفائيا معرفة تفصيل الدلائل
بحيث يقدر معه ذكر التفصيل على ازالة الشبه الطارية على عقائد المسلمين والزام المعاندين وارشاد الطالبين
للطريق المستقيم **قوله** والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل ولعمر الله انه افضل من زماننا
فنحن احق بهذا المشتكى **قوله** ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال فلو كان النظر
والاستدلال في المعارف الالهية واجبا على المؤمنين لكان على النبي واصحابه عليهم السلام ان يكلفوا المؤمنين
به لتكليفهم اياهم بسائر الواجبات **قوله** بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد وحاصله انه ليس على النبي
عليه السلام واصحابه رضوان الله عليهم الا تكليفهم بان يقروا على حقية جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
وينقادوا لاوامره ونواهيه وتعليمهم ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وصفاته وقد فعلوا ذلك على ما يشهد
به الاخبار والآثار ولا يلزم من عدم تكليفهم اياهم بالنظر عدم وجوب النظر في المعارف الالهية مطلقا
لجواز ان يكون عدم تكليفهم بالنظر في المعارف الالهية بسبب كون تلك المعارف حاصلة لهم من
طريق التعليم المغني عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه العسير الذي على فهم العوام المتعسر
واما احتياجهم في ازالة الشبه والشكوك الممكنة المطارقة لعقائدهم وفي ارشاد المسترشدين فانما هو بالنظر
الى الادلة الاجمالية وقد كانوا عالمين بها ويدل على كون الادلة الاجمالية كافية قول الصادق رحمه الله
والعارف والاعرابي **قوله** الفجاج هي الطرق الواسعة والطرق التي تكون بين الجبلين **قوله** بحيث يبلغ
النبلغ الاضافة والاشراف **قوله** قلت على ما ذكره ان كون القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات
وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات
لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد آخر فان كونه واجبا ومأمورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا
وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يستلزم توقفه ايضا على قصد آخر فذلك القصد الآخر لكونه واجبا

[illegible]

ولانه حاصل للاختيار في الشوق والارادة فلا يصح كون كل منهما واجبا وما سواه فلا يجوز ان يراد بالقصد الذي
جعله اول الواجبات احد جزئي الامرين وظاهر انه ليس هناك امر آخر مغاير لهذين الامرين يكون صادرا
عن الفاعل المختار باختياره يسمى قصدا ويجعل اول الواجبات فالقول بكون القصد اول الواجبات باطل قطعا
قوله فيحمل الخلاف وهو ان يكون اول الواجبات معرفة الله تعالى او النظر فيه معرفة او الجزء الاول
من النظر فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء توقفا سواء كان ايجاب ما يتوقف عليه
الشيء بايجابه ذلك الشيء كما في السبب المستلزم فان ايجاب القتل الذي هو ازهاق الروح او بايجاب آخر
غير ايجابه كما في الشرائط فان ايجاب الصلاة ليس ايجابا للطهارة بل هي واجبة بايجاب آخر فان كلا منهما
مقدور في ذاته فيصح ايجاب كل منهما بايجاب على حدة قوله لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط دون
الكل آه حاصله ان عدم الفرق بين السبب المستلزم وغيره من الشرط والجزء في كون واجبا انما هو لاجل
ما قلنا من ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة سواء كان مستلزما او غيره لا لاجل ما
قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فان استحالة هذا التكليف
وكونه تكليفا بالمحال ممنوع بل لا استحالة فيه قطعا بل انما المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الشرط والجزء واين هذا من ذاك قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم آه متعلق بقوله بل التكليف بالمحال
التكليف آه ودليل على كون هذا التكليف محالا قطعا غير قابل للمنع اصلا واما ما قيل انه متعلق بالمنع فقوله
غير صحيح ودليل للاستحالة وان المنع المستفاد غير وارد على هذا التوجيه وان محصل الكلام هو ان التكليف
بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء غير صحيح بهذا الدليل بل بدليل آخر هو عدم الفرق بين
السبب المستلزم وغيره في استلزامه لكون كلام الشارح ملغزا ويرده ما سبق من الشارح من منع الاستحالة في هذا التكليف
مطلقا وحصر الاستحالة في التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء على ما افاده في
العضد وتوزيع الجر باللام وتعلقه انما على ما يقتضيه الشارح قوله فلعلهم ارادوا بالفعل هنا هو الاثر المترتب
على الفعل وفيه كما يرد على المعتزلة من ان النظر وان كان من مقولة الفعل الذي هو الفاعل تركب العلم

عليه الجزء ويؤيد هذه الارادة تمثيلهم الفعل المتولد بحركة المفتاح الذي هو الاثر لا التأثير قوله عند اعتقاد
التام من الحق بل واجب عندهم وذلك لعدم كون المبدأ الفياض جزءا وجوادا واضافة وكون الوجود
خيرا محضا حيث حق بنفسه دون غيره بحكم ايلاء كلى ارادته ان كان يسر ثانيه قوله ولا يبقى هذا
المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات آه يجوز ان اختيار الامام هذا المذهب منافي للقول بكون جميع
الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء وكونه تعالى قادرا مختارا بجميع الفعل والترك ووجه المنافاة هو ان كونه
مبدأ بالاختيار لحصول جميع الاشياء من غير مداخلة من آخر في شيء منها اصلا يقتضي عدم كون حصول
شيء منها واجبا على شيء اصلا لا انه تعالى لكونه مختارا او لا على غيره لعدم مدخلية فيه اصلا وكون العلم
حاصلا عن النظر وجوبا عقليا يوجب كون حصول بعض الاشياء على بعض وجوبا فيكون منافيا له
وهو خلاف ما قصده صاحب المواقف وما زعم بعض الناظرين قوله ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم
على النظر آه ولا يلزم من كون العلم الحاصل بقدرة الله تعالى لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا ان يكون
حصوله عن الله تعالى موقوفا على النظر ويكون للنظر مدخل فيه فيكون هذا منافيا للقول باستناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء بل اللازم من ذلك ان يكون بعض افعاله تعالى وهو العلم لازما لبعض
آخر هو النظر فاندفع ما اورده صاحب المواقف على الامام بقوله ولا يبقى هذا المذهب مع القول آه
قوله ومن البين ان الاشعري لا ينكره آه اشارة الى دفع ما قاله الشارح قدس سره من كون هذا المذهب
منافيا لمذهب الاشعري قوله فلا يرد ان ايجاد البياض آه اذا تقرر ان الاشعري انما ينكر التوقف على غير ارادة
الله تعالى ولا ينكر كون بعض الاشياء لازما لبعض فلا يرد على الاشعري ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف بالضرورة
على ازالة السواد عنه وقاعدته تقتضي ان لا يتوقف هذا الايجاد على هذه الازالة وذلك لان تعلق الارادة
بايجاد البياض في الجسم لا يتوقف عنده على ازالة السواد واعدامه عنه بل يستلزم ان يتعلق الارادة باعدامه
عنه قوله ففي كلام الاشعري نفسه اشارة بقوله وهذا الى جواز تمام استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء
على عدم كون لغيره تعالى مؤثر في شيء فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري منافيا لتحقيق مذهب الحكماء على ما صرح

السرمدية مبني على ما ضمنهم من ان على مذهب الفلاسفة لا على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم اولا على ما هو المختار
عنده من حدوثه لكن قوله والحق عندي يأبى عن حمله كما لا يخفى قوله قلت لعلهم يدعون ظهور انه لا العلم
وقلت لعلهم يدعون ان هذه طرق الحصار طريق العلم في الحواس لا العلم بها فان الانحصار ليس بمحسوس انفسهم
فهم كيف يجوزون غير المحسوس معلوما قوله والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات دون الهندسيات
والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان مستحسنة منتظمة فلا يقع فيها غلط قوله فما ظنك باحوال
الصانع وصفاته قال الشارح قدس سره هذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما زعم
قوله بالاليق والاحرى بذاته وصفاته واعتقاده قوله لان كثرة الخلاف لا تدل الا على عدم حصول العلم
لجواز ان يكون حاصلا بالنظر الصحيح مع تكثر الاختلاف ولم يثبت مما ذكرتم ان ما ذكر نظر الصحيح لا يفيد
العلم بل ثبت ان تمييز النظر الصحيح من غيره مشكل في الالهيات مشكل ولا نزاع فيه وانما النزاع في كونه
النظر الصحيح مفيد للعلم وغير مفيد له قوله وكون الالهيات قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكها ان
قرب المبصر من البصر لا يستلزم سهولة ابصاره بل قد يوجب عسر ابصاره بل عدمه قال المحشي يعني ان عدم
ادراكه حق ادراكه لعله لكونه اقرب الينا قوله فلا يلزم من عدم ادراكنا ان لا يكون الابعد مدركا لجواز ان يكون عدم
ادراكنا القريب لعروض مانع عن ادراكه مع كون قرب مقتضيا لسهولة حصوله فان وجود المقتضى لا يوجب
دفع المانع ولا يكون مانعا للابعد ذلك المانع فيحصل ادراكه ولو بعسر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله
على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذلك لان مدار هذا الدليل على
ما مر على التنبيه بالادنى على الاعلى فنقول ان اقرب الاشياء اليهم هو هويتهم اذ لم يكن معلوما لهم وكانا
عاجزين عن معرفته فما ظنك بالهندسيات واحوال الامور التي ابعد منهم من هويتهم وهذا الوجه مما ظهر
قد خفي على بعض الناظرين قوله قلت هذا انما يدل على العسر دون الامتناع اي ما ذكر من الاحتياج الى المعلم
ووقوع الخلاف الكثير في معرفة الله تعالى وعدم تميز النظر الصحيح عن الفاسد لا يدل الا على عسر حصول هذه المعرفة
وعدم افادة كل نظر هذه المعرفة الذي لا نزاع فيه ولا يدل على امتناع حصولها وعدم افادة النظر الصحيح
[illegible]
يكون

يكون المعلم محتاجا اليه في المعارف الالهية هكذا ينبغي ان يقرر هذا الكلام على ما لا يخفى على ذوي
الافهام قوله وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم فان بعضهم قالوا بان النظر الصحيح في مقدمات
اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بنتائجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في
الآخرة ولا يكتفى به الايمان في الدنيا الا ترى ان قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله مع ان كثيرا منهم يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه عليه السلام كان لا يقبل قولهم فما ذكرنا
من الدليل مع قولنا لانا نعلم بالضرورة انه لا يصح حجة على هذا البعض قوله قلنا كفى لصاحب الشرع معلما
وبالقرآن اماما يعني انا لو سلمنا ان العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ما لم ياخذ من
الشرع والمعلم لكن لا نسلم الاحتياج في هذا الاخذ الى المعلم الذي هو الامام المعصوم بل كفى لهذا الاخذ
المعلم الذي هو النبي صاحب الشرع والامام الذي هو القرآن الماخذ للاحكام والمعارف كلها
قوله فتعين الثالث وهو ان ينتهي الى محدث قديم فيكون لم يزل واما انه لا يزال فلا تجوز عندهم انتفاء
ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله فيكون حادثا وانما احتيج الى هذا القول لان بناء هذا الدليل على كون
علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا ولذا علل حدوثه بكون
العدم منافيا للتاثير بخلاف الدليل الثاني المشار اليه في قوله ولو جوز التاثير في القديم فلا يرد ان
يشتهر انه فان بناء على كون علة الاحتياج الى العلة هي الامكان وحده وبما ذكرنا ظهر الا وجه لما قيل
لا حاجة لاثبات وجوب الوجود الى قوله فيكون حادثا قوله لان القديم ينافي التاثير فيه عندهم وذلك لان
التاثير في القديم ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل وهو محال عندهم واما الحكماء فعندهم هو تحصيل
الحاصل الذي لو لم يكن بهذا التحصيل لكان حاصلا واما تحصيل الحاصل بهذا التحصيل فليس الممكنات
القديمة من هذا القبيل قوله فيحتاج الى محدث فلا يكون منتهى المحدثات وقد ثبت انه منتهاها هف
قوله ولو جوز التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا يعني ان اللائق اثبات وجوب وجود الصانع القديم
بشيئين احدهما كون امتناع الصانع القديم ممكنا واثر الشيء وثانيهما وجوب انتهاء المؤثرات الى ذلك
[illegible]

ان اريد بالوجود الذي هو عين الواجب المعنى المشترك بين جميع الموجودات المتصورة بالبديهة المسمى بالوجود

الغاية فلا نسلم ان هذا المعنى لاشتراكه بين جميع الموجودات لا يصلح ان يكون عين شيء منها فضلا عن الواجب و

ان اريد به معنى آخر اصطلح الحكماء على التسمية بالوجود فيكون النزاع بين جمهور المتكلمين وبين الفلاسفة لفظيا

فان جمهور المتكلمين لا يدعون الا كون المعنى المشترك زائدا في الواجب وكون ذات الواجب علة تامة لوجوده يعني

عدم كون هذا المعنى عين الواجب **قوله** ومعنى الواجب ذاته بذاته اي لا اثر للمعلول الذاته ولا التاثير

سبب تاثيرها فيه كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون النزاع بينهما معنويا **قوله** وفي الممكنات اثر الفاعل

قال الشارح رحمه الله في حاشية شرح التجريد ومعنى كون الممكن موجودا انه متصف بحصة من الوجود المطلق بجعل

بمعنى ان الفاعل بجعله بحيث لو لاحظه العقل ينتزع عنه الوجود فينسب الى الفاعل منشئ بهذه الحيثية لا

بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وقال ايضا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول اعني الوجود في الممكنات

ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته **قوله** لما كان الذات علة للوجود بكون الذات بذاته مبدأ

لانتزاع ذلك المفهوم ان يكون الذات بذاته كذلك لا [illegible] الفاعل ولا بسبب حيثية مكتسبة من الغير كما في الممكنات

قوله فلعل القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب فكيف [illegible] عدم بقاء النزاع بينهما

الغرض بعيد وحاصل الجواب هو ان كون الذات علة للوجود وان كان مستحقا لكونه بذاته مبدأ لانتزاع

الوجود بالمعنى الذي مر الا انه يستلزم ان يكون هناك امر آخر وراء الذات وهو الوجود والقائلون بالعينية

ينكرون كون الوجود مغاير الذات فمعنى كون الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عندهم يرجع

بالحقيقة الى كون الوجود الخاص القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود المطلق عند القائلين بالزيادة

يرجع بالحقيقة الى كون الذات المغاير لوجوده الخاص بذاته وبكونه علة له مبدأ الانتزاع ذلك الوجود و

هذا يسمى الذات بذاته مبدأ لانتزاع الوجود مما صرح به رحمه الله بقوله فكونه بذاته لانتزاع ذلك المفهوم

لا يتصور بذلك الطريق وبما بينت ظهر بطلان ما قيل لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون دليلا

على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده القائلون بعينية الوجود غاية الامر

[illegible] **قوله** [illegible]

بعينية

بعينية الوجود وان كان معناه ما مر ذكره ونفس الوجود كانت الوجودات الخاصة العارضة للممكنات

موجودة ايضا اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا او وجدان كذا في بعض هذا التقرير **قوله** لقوله تعالى

لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه اي بقوله فاعبدوه مع كفاية قوله خالق كل شيء في ذلك للاشعار بعدم جواز

تخصيص الشيء بما سوى معبود والعبد ووجهه ان ترتب الامر بالعبادة على الخلق انما يتاتى ان لو كان خالقا

لجميع الاشياء التي يتصور بها العبودية وما عليه من الايمان والكفر والنفع والضر وغيرها والا لا يستحق

بما في سائر الموجودات ولا يكون غيره تعالى خالقا لشيء وذلك ظاهر **قوله** بعد تمام اعتراض الى الايجاد

لانه من العدم الى الوجود سواء كان مسبوقا بالمادة او لم يكن **قوله** وليس كسب الا لعدم كونه موجودا

قوله حاصله بقدرة العبد وحده اي حاصله بايجاد العبد وتاثيره استقلالا والحيثية ان تعلقهما

جميعا باصل الفعل او على طريق التاثير بجواز اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال

هذا القول بانه يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بهذا الفعل بالاحتياج الى الغير وهو قدرة العبد

وذلك لان المفروض تعلق قدرته تعالى استقلالا لا انفيا **قوله** لكن قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل

وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقع بقدرة الله تعالى

وتاثيره وكونه طاعة او معصية واقع بقدرة العبد وتاثيره **قوله** والذي لزم عليه ما لزم على المعتزلة فان وصف

الطاعة والمعصية من جملة [illegible] فالقول بكونه واقعا بقدرة العبد استقلالا قول بتحقق بعض الاشياء بقدرة العبد

استقلالا فيلزم عليه لو سلم هذا القول ما يلزم على المعتزلة في القول بوقوع اصل الافعال بقدرة العبد **قوله**

فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية يعني ان بمجرد خلقه قدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية

بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونه مستقلا **قوله** انه تعالى فاعل للحوادث كلها فيكون هو الموجد لوجود

مقدور العبد لا قدرته وارادته **قوله** لم يكن منافيا لما اثبتوه وانما يكون منافيا لو لم يكن نسبتهم المعلول

الواقع في المرتبة الاخيرة الى المتوسط على سبيل المساهلة بل كان عن جد وايقان واما قال وينسبون ما الى

علته القريبة لكونهم مضطرين ومع هذا يكونهم في اعتقاد كونه تعالى فاعلا لجميع الحوادث والمعلولات الواقعة

قوله [illegible] **قوله** [illegible]

فان توهم الجزء قوله كما ان اهل الراى يشعر بان موجب الحوادث كلها هو الله تعالى ولا استناد لشىء منها الى غيره

قوله بل ما هو لتم منه من الكسب بل يتلزم القدرة شيئا اثم هو من اثار نوع من الكسب فان القدرة صفة

مقرونة بالارادة سواء كانت مؤثرة او كاسبة والمراد بالكسب مقارنة قدرة العبد بقدرة الله تعالى و

ارادة الفعل فى العبد من غير ان يكون للعبد هناك تاثيرا ومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له قوله والعلم

لا يستلزمه فان كل عالم يعلم فى ذاته الازلى ممتنع كونه اثرا او ممكنا ما قوله وهو تعالى واحد من جميع الوجوه

فلا يكون مصدر الكثرة يتوجه عليه انه يجوز ان يصدر عنه اولا صفة واحدة كالحيوة ثم يصدر عنه اخرى

بواسطتها وهكذا فلا يلزم كون الواحد من جميع الوجوه من حيث انه كذلك مصدر الامور متكثرة على ما

هاهنا لو انه صدور العالم عنه تعالى قوله وايضا يلزم كون البسيط الحقيقى وهو النور لا تكثر فيه اصلا

قابلا وفاعلا معا قال فيه بيان استحالة ان اعتبار كون الشىء فاعلا غير اعتبار كونه قابلا اذ لو

كانا واحدا لكان فاعل قابلا بلا امتياز وكل قابل فاعلا كما قيل فلا بد فى ذاته من جهتين يكون باحديهما

فاعلا وبالاخرى قابلا فان دخلتا او احديهما فى ذاته لزم تركيبه وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان

الخارج يكون اثر الذات فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا الى غير النهاية وثبت بهذا الدليل كون

وجود الواجب عين ذاته وعدم جواز كونه مصدر الامور متكثرة ولا يتوجه عليه النقض بكون النفس

معالجة لان بعضها من رذائل الاخلاق لانها بسيطة حقيقية قوله للاضافة بسكون اضافات رتبه

الشىء بعضها مع بعض باب السلوب والاضافات فرع على السلوب والمضاف اليه فالواجب تعالى

ليس متصفا بشىء منها فى مرتبة صدور المعلول الاول وان كان متصفا بها بعد ما يصدر عنه فلا يلزم ان

الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد واستدلوا عليه بانا نعلم بديهة ان العلة ما لم يكن لها اختصاص

بالمعلول لا يكون لهذا الاختصاص مع غيره لا يكون صدور ذلك المعلول عنها اولى من صدور غيره

عنها ومن البين ان الشىء الواحد لا يكون مختصا بشىء او بغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم عدم

اختصاصه بالاخر وهو ظاهر فلا اختصاص الا استناد الى الذات الواحدة من جميع الوجوه لزم كونه

الصادر

الصادر امرا واحدا فيختار ان الذات بذاتها يختص بهذا الامر الواحد مرتبطا به فلا محذور قوله وانت

تعلم ان هذا اشارة الى ان نعم ان كون الصفات زائدة صادرة عنه تعالى بناء على القول بكونه تعالى

فاعلا موجبا لها او ايجاده لها بالاختيار غير متصور لاستلزامه توقف الشىء على نفسه او التسلسل وذلك لان الافعال

الاختيارية يتوقف على العلم والقدرة والارادة فيها ما توقف من كونه اصدر الا قوله لان القاعدة فى

كونه فاعلا غير موجب لا تشمل الا الصفات حادثة تختص بما عدا الصفات الا الكمالية لو اسلمت عليها لا يدل

عليها على وجه جميع الصفات وشمولها اصلها يستحق ذلك القاعدة لها ورد لالة الادلة بحيث الصفات ايضا

فنقول ان للعقل ان يخصص قاعدة كونه تعالى فاعلا بالاختيار بما عدا الصفات اعنى العالم كما يخصص الحكم

بزيادة الوجود والتشخص وساير الصفات الكمالية على الماهية بغير الواجب لان العقل يحكم به بعد

ملاحظة احوال الغير وملاحظة احوال الحوادث وساير الممكنات على ان الوجود والتشخص وساير

الصفات زائدة فى جميع الماهيات واجبا كان او ممكنا ثم يلاحظ بعض احوال الواجب فيحكم بسببه بكونه تعالى

الامور غير زائدة فى الواجب على ما تقرر عند الحكماء الكاملين فى العقل قوله لانه اراد نفى العينية حاصله

ان قوله متصف بجميع صفات الكمال بمنزلة قوله ان صفاته ليست عينية فيلزم ان يكون زائدة قوله

وكون الشىء عالما معلل لقيام العلم به فيكون العلم قائما بالعالم فهو مغاير له ضرورة ان القائم بالشىء

مغاير لذلك الشىء بمعنى جواز الاشارة الى كل منهما حقيقيا او تقديرا بدون الاخر على ما يحكم بكونه

معنى معتبر الغير قوله بل ان نفى العينية بديهى فانا نعلم بديهة ان الصفة لا يكون عين الموصوف و

يرد عليه ان هذا ليس نفيا للعينية التى ادعيها الحكماء فان معنى كون الصفات عينا له تعالى عندهم

هو ان ذاته تعالى ينوب مناب الصفات بمعنى ان ما يترتب على تلك الصفات فى الماهيات الممكنة يترتب

على ذاته تعالى من غير حاجة فى ذلك الى تلك الصفات ولذا قيل ان مذهب الحكماء نفى الصفات واثبات غاياتها

الا ان يقال ان هذا الاستدلال رد على القائلين بانه لا هو ولا غيره بعد اثبات الصفات قوله اذ المراد بهذه

الامثلة نفى غير المنفى من نوعه اراد بالنفى ها هنا نفيا كليا لسلب الغير المنفى عما يتنوع عنه الحكم المثبت قبل ذلك

هو انه ليس شيئا منها جزءا آخر غير كل واحد من آحاد هذه العشرة وظاهر ان شيئا من آحاد هذه العشرة ليس مغايرا
للكل واحد منها ضرورة كونه عين بعضها هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام قوله والا لزم ان لا يكون الكل احد
الامثلة بما ذكرنا من نوع غير المنفي من نوعه بل كان المراد منه نفي غير المنفي مطلقا لزم ان لا يكون ثوب زيد و
الاستعمال في الدار غيره وهو تمام يجب باحد فضلا عن هو لاء القائلين قوله مع انه لا يجوز عدم
احدهما مع وجود الآخر وذكرنا نقرر عندهم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قوله جاز انفكاكهما في التحيز
او عدم فالجميع وان لم يجز انفكاكهما في العدم لكن جاز انفكاكهما في التحيز ضرورة احتياج تركيبه
في التحيز قوله لتقرر احدهما من الآخر يعني ان امتناع عدم احدهما مع وجود قربا يترتب عليه هذه الامتناع
والمقتضي لهذا القرب ليس الا علاقة اللزوم لا مجرد المصاحبة الدائمة كما في الجسم والمتحيز حيث لا يوجب
هذا القرب قطعا قوله اذ لا يجوز ان يعقل البارئ تعالى معدوما متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك
انه لا يجوز ان يتعقل وجود العالم بدون وجود البارئ تعالى وهو ظاهر كذا لا يجوز ان يتعقل وجود التحيز
للبارئ ولا يتعقل وجوده للعالم ضرورة كونه متحيزا فلا يكون بين البارئ تعالى وبين العالم انفكاك
في التحيز بالمعنى الذي اعتبره المحققون واما تحقق الانفكاك بينهما في التحيز بالمعنى الذي قرره فمن غير
التعريف لادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم كونهما متحدين في التحيز فيهما لا مجال
اذ بنا على قوله قدس سره على حمل الانفكاك في التحيز على المعنى الذي قرره المحققون لا على ما زعمه المعترض
للتعريف لادخال الجسمين القديمين ولو لم يرض الشارح المحقق لادخالهما بهذا الوجه فقال قلت النقض
غير وارد فلا يتوجه عليه قدس سره ما اورد وحاصله ان البارئ تعالى ينفك عن العالم في التحيز بالمعنى
الذي يصحح ادخال الجسمين القديمين في تعريف المتغايرين وهو عدم الاتحاد في التحيز قوله لجواز ان
تعقل وجود كل واحد منهما بدون الآخر هذا الكلام منه قدس سره مناف بظاهره لما حققه في حاشية
شرح المختصر من انه لا يمكن تصور ارتفاع الجزء مع بقاء الكل بخلاف تصور ارتفاع اللازم مع بقاء الملزوم
فان الحكم ههنا هو المقصود دون التصور وانتفاء الجزء فكل [illegible] محال و[illegible] ذلك هو ان عدم الكل

٥٢

فلا يرد على تعريف الشيخ النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل والصفة والموصوف
بل انما يرد النقض عليه بخروج الصانع والعالم وخروج جميع اللوازم بالملزومات وهذا النقض مشترك
الورود على تعريف الشيخ والتعريف الذي غير اليه تعريف الشيخ فظهر انه لا وجه للتغيير قوله اندفع
بذلك النقوض فان الاشارة الى الملزومات ليست عين الاشارة الى لوازمها لكن يبقى النقض بدخول
الكل والجزء في تعريف المتغايرين فان الاشارة الى الكل ليست عين الاشارة الى كل واحد من اجزائه
ويخرج عنه الصفة والموصوف فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تقديرا فانا نعلم قطعا
ان المجردات وصفاتها لو صارت مشارا اليهما كانت متحدين في الاشارة قوله ولا باس به اي لا باس
بدخول الجزء والكل في تعريف المتغايرين لان الغرض ههنا من هذا التعريف ليس الا احترازا عن تعداد القدماء
وعدم لزوم كون الصفات قدماء متغايرة له تعالى ولا مدخل في هذا الغرض لعدم كون الجزء والكل
متغايرين اذ لا جزء للصانع حتى يلزم كونه قديما ويلزم منه تعدد القدماء قوله وعكسوا فقالوا بعدم
المغايرة بين الجزء والكل يعني انهم اذا لم يقولوا بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف مع قرب احدهما
من الآخر وكانوا تشنعوا على الشيخ بقوله بعدم المغايرة بينهما عكسوا فقالوا بعدم المغايرة بين الجزء
والكل بعد احدهما عن الآخر واستلزام هذا القول منهم لوقوعهم في جميع ما شنعوا مع انه لا باعث
لهم على هذا القول اذ لا جزء للواجب عندهم ايضا حتى يلزم من مغايرته تعدد القدماء قوله لا يترتب على
ذلك فان القول بزيادة الصفات وكونها موجودات قديمة يستلزم تعدد القدماء وان لم تكن تلك القديمة
مغايرة للذات بحسب هذا الاصطلاح فلا فائدة في هذا الاصطلاح الا في الاعلى تركه وعدم ادخاله في
المسائل الاعتقادية قوله ونقضوه انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء فظاهر ان هذا اللزوم انما يتاتى على
تقدير القول بعدم المبادي فان المشتقات لاتحادها مع الموصوف في الوجود لا يستلزم قدمها تعدد
الموجودات القديمة قوله والاشعري يجيب عن لزوم تعدد القدماء بنفي التعدد اي يقول انها وان كانت
قديمة لكنها ليست متعددة وانما يكون متعددة لو كانت متغايرة ومغايرة للموصوف وليس كذلك

قوله واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدمها ليست من الاحوال التي تتعلق بها تكفير احد الطرفين
وذلك لانه لا يلزم من القول بزيادة الصفات وقدمها القول بقدم العالم ولا من القول بعدم زيادتها
مخالفة النصوص القاطعة الدالة على كونه تعالى عالما وقادرا مثلا على ما ظهر عليك بما سبق قوله قال
الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا فسر اكثر المفسرين الوحي هنا بالالهام الالهي
والمعنى الهمها وقدر في انفسها فهمته ومن افاعيلها العجيبة انها تبني بيوتا مسدسة متساوية
الاضلاع بحيث لا يزيد بعضها على بعض والعقلاء من البشر لا يمكنهم بناء مثل هذه البيوت الا با
لات والادوات مثل المسطرة والبركار واختيارها المسدس لانه اوسع الاشكال من المثلث والمربع
والمخمس ولا يقع بين المسدسات خلل وفرج كما يقع بين المدورات وسائر المضلعات على ما تقرر في
علم الهندسة ومنها انه يكون بينها رئيس نافذ الحكم على ما سواه وهم يخدمونه ويحملونه ومنها انه
انفرت عن وكرها ذهبت مع الجمعية الى موضع اخر واذا ارادوا عودها الى وكرها ضربوا الطبل
والملاهي والالات الموسيقية وبواسطة تلك الالحان يعودون الى اوكارها وامثال تلك الاعاجيب
تعجز عنها اكثر الكاشفين هو انها الى افقون لما فضلوا ايا ها قال المحقق بجميع المعلومات اي بجميع ما
من شانه المعلومية او بجميع المفهومات قوله واما علمه بغيره اي بجميع ما هو غيره من الكليات والجزئيات
فلما سبق من الافعال المتقنة السماوية والارضية التي يرشد اليها علم الهيئة والتفاسير التي يرشد
اليها علم التشريح فان هذه الافعال مع ما فيها من دقائق الحكمة ومنافع الخلقة تدل دلالة قاطعة
على كمال علم صانعها وبلوغه الى غاية لا يمكن ان لا يحيط بجزئيات المصنوعات والى هذا اشار الشيخ في
بقوله وعليه الكل وبما قررنا ظهر انه لا يتوجه ما قيل ان الافعال المتقنة لا تدل الا على علمه
بهذه الافعال ولا تدل الا على علمه بجميع افعاله ولا على افعال غيره ان قيل به قوله فان العلم التام
بالشيء يستلزم كون العالم بذلك الشيء عالما بما هو الاثر بعلم ذلك والعلم بانه هو الاثر بعلم ذلك الشيء
علم لجزائه ونحوه عالما بذلك الشيء على ما يشهد به الفطرة السليمة قوله وهذا تمام واختيار كون العلم

اثبات علمه تعالى بجميع المعلومات وذكر لاختصاره وسلامته عما يتوجه على سائر الطرق التي سلكوها فيه
قوله واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات بالوجه الجزئي الخ قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل انما يجب ان
يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس
في كلامه على الوجه الكلي فاعترض عليه بقوله وصاحب هذه السياقة نسب سياقة التفوه الى قوله كما هو
وما يجري مجراها واجاب صاحب المحاكمات عن هذا الاعتراض بان هذا السؤال وارد على ما فهم لا على ما
حققناه فان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان
فلا كما صرح الشيخ به ههنا وانما ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يكون بالات الجسمانية في بل
انما هو بالقياس الى الابات نسبة الى الواجب عز اسمه انتهى وقال ايضا والحاصل ان الموجودات
من الازل الى الابد معلومة له تعالى كل في وقته ليس فيه علم كان وكائن ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها الازل
والابد [illegible] كان وكائن ويكون فهو بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام وحينئذ
عما شرع فيه الاوهام انتهى قوله بناء على ما اشتهر بين المتاخرين الى قوله ما هو داخل في قوام الشخص فعلى
هذا يكون من ذوات اشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها وكذا بحقيقة غيرها وذواتها لا يتاتى الا
بادراك تلك التشخصات الداخلة فيها وتلك التشخصات في الماديات يكون مادية لا محالة ضرورة امتناع
كون المجردات المدركة بالعقل مميزة للماديات المحسوسة بالحواس ولما لم يكن لها ماهيات كلية
فلا يمكن ادراكها بطريق التعقل فيلزم ان لا يحصل العلم بالمبادي العالية المنزهة عن المادة ابدا
وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ومراده رحمه الله من
ابتناء هذا الحمل على ما اشتهر من كون التشخصات جزء للشخص وماديا وغير ذلك الكلام
على عدم علمه تعالى ببعض المعلومات جعلوا هذا القول الذي اشتهر منهم بهذا الحمل لان هذا الحمل منهم يتوقف
على هذا القول بخصوصه كما زعمه بعض الناظرين قوله فان التشخص شخص لا نوع له اذ لو كان له نوع كان امتناع

سيصرح به الشارح وكذا الوجود الخاص قوله بمعنى ان هذا النحو من الوجود ان لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه

فيصير المجموع متخصصا قال الشارح العلامة في حاشيته على شرح الاشارات والذي يلخص فيه قواعدهم ان الماهية

ان كانت مجردة فنوعها منحصر في الفرد وان كانت مادية فتختلف اشخاصها بحسب اختلاف الاستعدادات

المادة بمعنى ان كل استعداد خاص يستدعي وجود تلك الماهية مقارنا باعراض وهيئات مخصوصة لا بمعنى ان

تلك الاعراض والهيئات ينضم الى الماهية الكلية فتشخصها كيف وتشخص الموضوع سابق على تشخص الاعراض

فتشخص الماهية عين وجودها بالذات وغيرها بالاعتبار فان وجودها الذي يقتضيه الاستعداد

المخصوص هو الذي يتمايز به تشخص من الافراد الموجودة بوجود آخر يقتضيه الاستعدادات الاخر وتلك

الاعراض قد تسمى مشخصة بمعنى انها عنوان التشخص وعلامة لا بمعنى انها علة لتشخصها وامتيازها ولذلك

يشتبه عليه عند تبدل الاعراض قوله فان اجناس الاعراض داخلة في احد المقولات فانهم حصروا

الممكنات في المقولات العشرة حتى قال في التعليم الاول لا تستطيع ان تذكر شيئا خارجا عنها قوله

وبينه الشارح بان نسبة الكلي الى الجزئيات سوية قال صاحب المحاكمات اه اي ان الكلي نسبته الى سائر

الجزئيات على السوية فلا يتخصص مراد جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما

كانت الارادة الكلية تتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئي

فكما انه لا ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية لا ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي والمراد

بالراي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي قوله وبتماسهما بعضهم نفسا منطبعة انما قال ذلك

مبالغة في كونها مما لا بد منه وذكر البعض هو الامام الرازي زعما منه ان هذا مذهب الشيخ وقال

المحقق الطوسي ان ذلك ليس بمذهب احد فيما وقف عليه فلا يحتمل ان يكون والتفسير اعني

ذا نفس حالة فيهما معا بل مذهب الشيخ ان الكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صور جسمانية

على مادة الفلك فيتقوم بها وهي يدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك القوة التي

هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها قوله يقتضي صدوره عن

[illegible]

مهيج حاجة في ذكر الى تعقل ذلك الشيء على الوجه الجزئي اذ من البين ان كل معروض مع عارضه اذا تعقل

بكنهه الذي هو مجموع الماهيتين الكليتين اعني ماهية المعروض وماهية العارض جاز ان يكون هذا المركب منحصرا في

شخص في فرد الواقع لا يكون لهذا الفرد المركب من المعروض والعارض مثل من نوعه فيصح صدور هذا الفرد

عن هذا الاثر كما يصح صدور الشر والعقل الفعال عن الراي الكلي المنحصر فيهما ولا شك ان كل معلول له ماهية

كلية معروضة لماهية كلية اخرى صارتا منحصرتين في الواقع في ذلك المعلول فيصح صدوره عن الفاعل

باعتبار تعقل الماهيتين المنحصرتين فيه قوله على انه لا فرق بين النوع المنحصر والنوع المنتشر في هذا الحكم

قال الشارح في حاشية التجريد اذا جوزتم صدور الشيء عن تصور الكلي المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن تصور

الكلي المنحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا في فرد والنوع المنحصر فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور العقل

الاول دون ما ثاني وما يتولد من بيان قوله ويمكن التوفيق بين كلاميهم اعني قولهم ان الراي الكلي لا

ينبعث عنه شوق جزئي وقولهم ان المعلول الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن راي كلي قوله

ولكن ينبغي ان يكون في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث قال في حاشية شرح التجريد وما قيل في الجواب

من ان النفس المجردة مع الارادة الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان

يقتضي امرا غير قار والا لزم تخلف المعلول عن العلة لا يجدي في ذلك بل هو دليل آخر قوله وعليه يلزم تغيره

من المعلومات الممكنات عين المعلومات فيكون علمه بها علما حضوريا وهذا ينافي كون علمه ازليا

او كون المعلومات حادثة قوله وفي عبارة الاشارة تشعر بذلك وهو ان واجب الوجود لما كان

يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومية عقلية بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة

في الذات متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات متباينة او غير متباينة لا تثلم الوحدة

والاول الحق يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء ولكن لا تاثير لذلك

في وحدانية ذاته تعالى وذلك كالوحدة فانها ابعد الاشياء من الكثرة مع انها نصف الاثنين وثلث

الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية ولم يلزم من حصول الكثرة في هذه الامور الخارجة قدح

[illegible]

ان نعقل الاشياء وادراكها دفعة بان يفيض صورها معقولة اولى بان يكون عقلا وادراكا لتلك
الصورة الفائضة من تعقلها وادراكها بصورة متجددة قائمة بذاته بنحو آخر قوله ولانه يعقل ذاته بذاته وهو
المبدء لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء وذلك لان العلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم التام بمعلولها
دون العكس فان العلة من حيث هو علة تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث
هو معلول لا يقتضي العلة المعينة بمعنى علية العلة بذاته المخصوص بمعنى ذلك المعلول واما المعلول فيحتاج
الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل الامكان والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا لاقتضى كل
معلول الى تلك العلة قوله وهي صادرة عنك آه ان تلك الصورة التي تصورت الشيء بها صادرة عنك
بمشاركة ذلك الشيء ضرورة كونها منتزعة منه ومدخلية محل الانتزاع فيما انتزع منه قوله بل انما يتصف على
اعتبار انك المتعلقة آه وذلك لان اعتبار كونك عاقلا لتلك الصورة غير اعتبار كونك عاقلا لما هي
صورة له وكذا اعتبار كون تلك الصورة صورة ادراكية للشيء غير اعتبار كونها صورة ادراكية للنفس
والتركيب هو مجموع الاعتبارات الاربع قوله ولا تظنن ان كونك محلا آه دفع لما يمكن ان يقال
ان الصورة العقلية انما يكفي تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول صورة اخرى معها
مساوية لها بخلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس حالا فيه ومن ان الصورة العقلية ليست
صادرة عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة حالة في النفس صادرة عن العقل الفعال ل
ووجه الدفع اما عن الاول فهو ان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل والا لما يكون النفس
متعقلة ذاتها بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو شرط تعقلها
حتى اذا حصل لها الصورة بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل واما عن الثاني فهو ان حصول
الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغيره كالشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل
الا حصول الشيء للمجرد وحصول الشيء للقابل بل اضعف في كونه حصولا لغيره من حصول الشيء
للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بطريق الاولى هذا السؤال والجواب

وثانيهما تعقل ما ليس معلولا له تعالى كتعقل الواجب تعالى وتعقل المعدومات وذلك انما يكون
لحصول صورهما فيه على طريق الاشراق من الواجب تعالى والحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر
معلولاته عنده تعالى ومثل المعدومات كما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى كانت
ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر حاضر فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته
قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه آه كما ان الواجب تعالى تعقل الجواهر العقلية مع الصور الحاصلة فيها كذلك
تعقل جميع الموجودات على النحو الذي عليه الوجود في الواقع قوله وليس المعلول الاول من صفات الواجب
آه يعني انه لا عبرة في كون الشيء مدركا للشيء كونه حاضرا عنده وذلك انما يتأتى فيما اذا كان الشيء المدرك غير
للمدرك او كان قائما به وصفة له وذات المعلول الاول ليس من صفات الواجب حتى يكون حضور الواجب
عند نفسه مستلزما لحضوره عنده تعالى فيكون ادراكه تعالى لذاته مستلزما لادراكه واستلزام مجرد كون
المعلول الاول صادرا عنه تعالى لكونه حاضرا عنده تعالى ممنوع قوله بل يكاد ان يكون مصادرة فانه بمنزلة
قوله ان كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا في تعقلك اياها وهو المدعى قوله اذ المعلول الاول
بالاعتبارات الثلث وهي موجودة في نفسه ووجوبه بعلته وامكانه لذاته علة للمعلولات الثلث
المتباينة الوجود وهي العقل الثاني الصادر باعتبار وجوده والفلك الاول الصادر عنه باعتبار
امكانه ونفسه المجردة الصادرة عنه باعتبار وجوبه بوجوب الواجب لذاته قوله فالعلل متحدة في
الوجود وذلك لاتحادها بالذات وعدم كون الاعتبارات الثلث زائدة عليها في الخارج قوله
وليست تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته وذلك لما تقرر عندهم من امتناع
كون الواحد الحقيقي مصدرا بذاته لامور متكثرة قوله لا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق
هذا المطلب وهي ان العاقل لا يحتاج في ادراكه ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر قوله فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الصدور بالاختيار وفي
الكلام قرينة في نفس الاختيار فيما في العبارة مسامحة وبما قررنا ظهر ان ما قيل من انه يظهر من كلامه

اما وجودها فلامتناع تعلق العلم بالنفي المحض جزئية واما ازليتها باعتبار هذا الوجود فلكون علمه تعالى
ازليا وهذه الوجودات الازلية العلمية لكثرتها لا ينافي كونها صفة للواجب فازليتها ازلية للعالم
وقدم له وقد ثبت كونه حادثا نعم انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء واللازم منه ليس الا كون
الحوادث موجودة في علمه تعالى بوجود واحد بسيط فنقول ان ذلك الوجود الواحد هو عين علمه تعالى
بالحوادث فازلية وجودها في علمه تعالى هي ازلية صفته تعالى لا ازلية العالم **قوله** وذكر العلم مبدأ آه
دفع لما يقال ان صدور الحوادث المتفرقة الوجود عنه تعالى بالاختيار يقتضي كون كل واحد منها معلوما
بخصوصه فلا بد لكل منها من وجود متعدد لوجود ما سواه فكونها معلومات بعلم بسيط لا يكون الا
بنوع من جوع ووجه الدفع ظاهر **قوله** فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود آه فيلزم ان يكون الممكن الموجود
بهذا الوجود الاجمالي العلمي موجودا في علمه تعالى بوجود آخر **قوله** او ينتهي الى وجود واجب الو
جود يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب فاعلا مختارا بالنسبة الى ذلك الوجود
وهو محال **قوله** واعلم ان ما ذكرنا وهو ان كون الممكنات موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه
عين علمه تعالى بها **قوله** ومعنى الاجمالي كونه آه وذكر بان يحصل الكل عند المدرك دفعة واحدة بصورة
واحدة متالفة من صورة الاجزاء متحدة ومتفصلة اليها عند تحريك النظر ونظيره من الحس
ان يرى جماعة دفعة واحدة برؤية واحدة من غير تحريك النظر اليها **قوله** وهو علم بالفعل بجميع المعلومات
ضرورة كل واحدة منها عند المدرك في ضمن صورة الحال الواحدة المتالفة من صورها **قوله** من التمثيل الذي
ذكره وهو من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا مثلوا العلم الاجمالي بعلم من علم مسئلة
ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب لذهنه ثم تكلم المسئلة في ذهنه دفعة قال الشارح الجديد
للتجريد وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ لتفاصيل تلك المسئلة فهو يكون
علما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل
التي في ضمنها انتهى **قوله** فانه لو فرض ان الادراك انما لو فرض ان علم المجيب بالتفاصيل التي في ضمن

الى ان العلم المتعلق بتفاصيل المسئلة علم بالفعل واحد ان هذا المثال مطابق للمجمل لنفي الواقع
وتوهم بعض المتاخرين توهم فاسد **قوله** وقد حقق في مكانه وقد حقق كون العلم الاجمالي علما بالفعل
في الكتب العقلية فلا يعبا بما يتبادر الى الفهم من كونه علما بالقوة القريبة او قد حقق كون الغرض من المثال
هو التوضيح دون الاثبات بخلاف المثال بهذا فانه جزئي لا يكفي لاثبات القاعدة **قوله** اي قائمة بنفسه او بذاته
تعالى اراد به قيامه بوجود يقابل علمه تعالى بنفسه او بذاته تعالى ضرورة امتناع كون وجودها في علمه تعالى
الذي هو عين ذاته تعالى على هذا المذهب **قوله** وهذه الوجودات متحدة فلا يلزم من قيامها بهذا الوجود
بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية **قوله** من الفرق بين القيام قال الشارح الجديد للتجريد ان حصول الشيء في الذهن
لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان
لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء هو قيامه به لا حصوله فيه ثم قال وبهذا
التحقيق يندفع الاشكال الذي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا بحصول صورها واشباحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما
موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان لا افراده بل جوهر ماهيته اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم جزئي وعرض فعلى طريقة القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن يشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وجزئي وعرض من الكيفيات
النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن
وقائم به ومعلوم فيه وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فيه
يقوم بالذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية
ومتشخص بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن
فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى وفي اصل القديم الذي اورده
الشيخ على ... عليه هو ان اثبات مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل **قوله** وقد حققنا في حاشية

صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولا ان يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء **قوله** لا يمكن حمل المثل الافلاطونية
على ذلك ان معنا الممكنات الموجودة في علمه تعالى على صورها الحاصلة في علمه تعالى حتى يلزم من قول الحكماء في حق
الممكنات في علمه تعالى قائمة بانفسها قولهم بالمثل مع كونهم نافين لها وذلك لان المثل الافلاطونية
صور معلقة موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في شيء من المشاعر وهذه صور غير
موجودة في الخارج حاصلة في علمه تعالى وان كانت قائمة بانفسها **قوله** والدليل الذي ذكر في نفيها
آه اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الممكنات الموجودة في علمه تعالى القائمة بانفسها وان كانت مغايرة
للمثل الافلاطونية لكن الدليل الذي ابطل به الحكماء المثل الافلاطونية يجري في ابطالها ايضا
فلا يمكن اجراء هذا الاحتمال الذي ابداه بعض المتاخرين على مذهب الحكماء اصلا ووجه الدفع آه حاصله
فيه انما يتاتى اذا قيل بوجود صور غائبة عن علمه تعالى وجودا عينيا اما اذا قيل بوجودها فيه وجودا
ذهنيا وظليا فلا **قوله** وهذا اقرب مما قيل ان علمه تعالى آه فان ما قيل من ان علمه تعالى بالممكنات
بكونها موجودة في علمه الذي هو عين ذاته غير قائمة به اقرب الى التحقيق مما قيل ان علمه بها منطوية
في علمه بذاته بمعنى ان علمه تعالى بذاته علم اجمالي بها لان العلم بالعلة هو بعينه العلم بمعلولاته
اجمالا وذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالآخر وان يعلم لا علاقة بينهما اصلا **قوله** جعل
مصححه وموجبه لكون العلم بالعلة بعينه علما بالمعلول سوى التضايف المشهور الذي بينهما
وكونه موجبا لذلك يفضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالآخر مطلقا سواء كان
بينهما علاقة العلية والمعلولية او لا ويكون علما بالمتضايف الآخر وهو بعيد كما لا يخفى
قوله لو سلم انه كذلك اشارة الى منع سببية العلم بالعلة للعلم بالمعلول لانهما متباينان و
العلم باحد المتباينين لا يجب ان يكون سببا للعلم بالمباين الآخر **قوله** وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام
لجواز ان استلزام امر واحد امورا متكثرة **قوله** وعلمه بذاته على ما هي عليه في جميع الاحوال الخ
ذاته على تلك الاحوال في الواقع **قوله** لكن قوله ان يقال ان من جملته آه لكفي ذلك من غير حاجة الى

[illegible]

نسبة فلا يتصور الا بين امرين متغايرين **قوله** بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث
هو اذ المكانت المغايرة باعتبار القيد في جانب العالم والثاني ان كان باعتباره في جانب المعلوم والحاصل
ان حضور الواجب عند نفسه يتوقف على كونه مغايرا لنفسه وكونه مغايرا لنفسه يتوقف على اعتبار
القيد بحضوره عند نفسه اعني علمه بنفسه يتوقف على اعتبار القيد وقد اخرج منها بعض الناظرين
وقال ما شاء **قوله** والتعبير بعدم الغيبة لا يجدي نفعا ان التعبير الحضور بعدم الغيبة لا يجدي نفعا في عدم
استلزامه المغايرة لان عدم الغيبة نسبة ايضا كالحضور فيستلزم المغايرة **قوله** قلت عدم الغيبة
نفي للنسبة ونفي النسبة قد يكون آه يعني ان غيبة شيء عن شيء نسبة مخصوصة بينهما فانتفاء هذه النسبة
كما يكون لاجل حضوره عنده كذلك يكون لاجل الوحدة وانتفاء الاثنينية ونظيره صدق السالبة
فانه يكون بوجود الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يكون بانتفاء الموضوع **قوله** وعند الحكماء
عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل آه وانما ذهبوا الى ذلك لزعمهم ان القادر اذا
صح منه الفعل والترك وهو انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاده ولا يميل اليه الا اذا كان عنده
ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد عنده اولى من تركه فكان بالايجاد محصلا
لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا وانه باطل واجاب عنه الاشاعرة
وبعض المعتزلة بانا لا نسلم ان المختار بهذا المعنى لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد
على تركه بل يجوز ان يرجح احد مقدوريه بمجرد مرجح يدعو اليه وتمسكوا في هذا بقدحي العطشان
ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح
بلا مرجح وبين الترجيح من غير مرجح فالواحد لمساويين على الآخر بلا سبب مرجح من خارج ضرورة
البطلان واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح
بارادته احد الامرين **قوله** ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع وذلك
لان مشيئة الفعل الذي هو الخير والجود لازمة لذاته تعالى الذي هو الخير والجود المطلق كلزوم سائر صفاته **قوله**

[illegible]



كان تامًّا قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار اشارة الى ما قاله

المتكلمون عليهم من ان كونه تعالى لازم الفعل ويمتنع الترك ينافي كونه مختارا بل يوجب كونه موجَبًا

قوله كما ان العاقل ما دام عاقلا يمتنع عنه كل قرب ابوه عنه بمقتضى العقل فيه اه قال الامام حجة الاسلام

ان هذا ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كخوف الانسان عند وقوعه على وجه والحرط

في الافعال الطبيعية قوله فاطلاق لا يكون على عين ذاته ويمكن تعالى بكون الفعل خيرا محضا ويكون

الترك مستلزما للعدم قوله لان المقتضي لقدرته هو الذات وذكر لوجوب استناد صفاته الى ذاته و

امتناع مدخلية الغير فيها قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين

يحيلان المقدورية قوله فاذا ثبتت قدرته في البعض ثبتت في الكل وذكر لان نسبة الذات المقتضية للقدرة

الى جميع الممكنات على السواء فان المعدومات لا ثبوت لها اصلا بل هي منفيات محضة لا تمايز فيها

بوجه فلا يتصور ان يكون خصوصية بعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة كما يقوله المعتزلة

فاذا ثبتت قدرته في بعض الممكنات على ما يقتضيه كونه قادرا ثبتت في الكل قوله ولان الامكان الذي هو

علة الاحتياج الى الفاعل مشترك بين جميع الممكنات فان ممكن الا وهو محتاج في وجوده الى علة

فعلته اما واجب لذاته او منتهية بحسب الغير للدور والتسلسل وقد ثبت في موضعه انه تعالى فاعل بالاختيار

فيكون قادرا على جميع الممكنات اما اقتداره على الممكن الذي هو معلول له بلا واسطة فظاهر واما اقتداره

على الممكن الذي ينتهي اليه تعالى فلاقتداره على علة اقتداره له تعالى عليه فان وجوده وعدمه موجودة

علته وعدمها فاذا كان وجودها وعدمها مقدورين كان وجوده وعدمه ايضا مقدورين

هو ظاهر وينبغي ان يعلم ان بناء هذا القول على كون جميع الممكنات مستندة اليه تعالى وصفته العلى حادثة فلا

مجال لما قيل انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء عنه تعالى بالايجاد ثم يصدر عنه البعض الآخر بالاختيار

انتهى وذكر لان الصادر بالايجاب يكون قديما وهو مناف لحدوث العالم قوله ولان العجز

البعض نقص اه يعني انه تعالى لو لم يكن قادرا على جميع الممكنات كان عاجزا عن بعضها بالضرورة لعدم

العلم

العلم لا يحصل الا بالعلم بكونه قدرته تعالى شاملة لجميع المقدورات فاثبات شمول القدرة اه لتحصيل

العلم به لو كان بالادلة السمعية التي هي متوقفة على اثبات ارسال الرسول المتوقف على العلم بشمول القدرة لكان

اثبات للشيء بنفسه وانه باطل قطعا قوله او لا دليل قطعي على ان حصول المعجزة فعل الله تعالى ومقدور له في

ما يقال ان اثبات كون المعجزة فعلا لله تعالى لا يتوقف على اثبات شمول القدرة بل يكفي في ذلك اثبات كونها

فعلا لله تعالى ومقدورة له ووجه الدفع ان اثبات كون المعجزة فعل الله تعالى ومقدورا له صادرا عنه بالاختيار لا

يتاتى الا في ضمن اثبات شمول القدرة اذ لم يوجد دليل متعلق باثبات كونها فعلا له تعالى ومقدورا

ومجرد احتمال وجود ذكر الدليل لا يجدي نفعا بل لا بد من تحققه والتشبث به واشار بقوله مقدورا

الى ان مجرد كون المعجزة فعل الله تعالى لا يكفي في الجملة كونها تصديقا للدعوى لعدم دلالته بل لا بد

في ذلك من كونها مقدورة له تعالى وصادرا عنه بالاختيار فان الافعال الاضطرارية لا دلالة فيها على

التصديق كما لا يخفى قوله خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى مريد لما امر به من الخيرات والطاعات

والايمان وكاره لما نهاه من الشر والمعاصي والكفر قوله الاول ان الشرور والمعاصي غير مقصود

بيانه حاصله انه ليس شيء من الشرور والمعاصي مامورا بل المامور به انما هو الخيرات والطاعات

فلا يكون الشرور والمعاصي مرادة له تعالى بل يكون مراده الخيرات والطاعات وذكر ان الارادة

اما مدلول الامر عليها كما زعم بعض المعتزلة من ان الامر هو ارادة الفعل ولازمة على ما ذهب اليه

الاخرون منهم ان الامر على وفق ما يريده فعلى التقديرين يلزم من عدم كونها مامورا بهما

عدم كونهما مرادين اما الاول فظاهر واما على الثاني فلان كون ضديهما اعني الخيرات والطاعات مامورا

بهما يستلزم كونهما مرادين كون الخيرات والطاعات المامور بهما مرادين وكونهما مرادين يستلزم عدم كون

الشرور والمعاصي مرادين ضرورة امتناع كون الضدين مرادين معا وبما قررنا هذا الكلام اندفع

عنهما اورد عليه من انه ان اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي مامورا بهما على عدم كونهما

مرادا بان الارادة اما مدلول الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظاهر وجيء لان يقول بقول

[illegible]

[illegible]

ويؤاخذه ويوبخه ان العبد لا يريد الا الاثم والامراض وليس مامورا بارادتها بل هو مامور بترك الاعتراض

عليها فالرضا انما هو ترك الاعتراض على الارادة **قوله** ومنع قطع النظر عن ذلك ان يعني نحو خلق المعاصي مصالح

لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يعني ان بناء كون خلق المعاصي منكرا انما هو على كون حسن الاشياء وقبحها

عقليين كما ذهب اليه المعتزلة فانه يكون خلق المعاصي مقتضيا في نفسه مع قطع النظر عن اعتبار

الشارع اياه قبيحا بالقبح ويكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا واما نحن معاشر الاشاعرة فلا نقول

بكونهما عقليين بل هما شرعيان عندنا حاصلان باذن الشارع وهو سبحانه اذ لا يجب عليه شيء فعل

بشيء من الاشياء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حتى لو عكس الامر في الحسن والقبح لانعكس حالهما **قوله**

قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور الخ وذكر لانه قد تقرر ان الاتيان بما يرضاه الآمر طاعة

فلو كان الامر مغايرا للارادة وكان الطاعة هي الاتيان بما امر به المطاع لا بما اراده لزم ان يكون

المطيع عاصيا والعاصي مطيعا في المثال المذكور معناه انه يريده ويرضاه الآمر وهو

يوجب كونه مطيعا يلزم على هذا ان يكون عاصيا لعدم اتيانه بالمامور ومعناه خالفه لعدم اتيانه

بالمامور به وهو يوجب كونه عاصيا يلزم ان يكون مطيعا لانه اتى بما يريده ويرضاه السيد **قوله**

ولا شك انه لو علم السلطان انه لو كان يلزم في المثال المذكور على هذا ان يكون المطيع عاصيا

والعاصي مطيعا يلزم ان لا يكون اعتذار السيد بصورة مخالفة العبد امره اعتذار المحتج

وذكر ان هذا الاعتذار مبني على انه يكون مخالفة امره مرضيا له فلو علم السلطان انه رضيه

في المخالفة لا عتقد انه مطيع لسيده لانه اتى به فلا يتضح له عذره لان السلطان يقول للسيد انه

لم يات بالامر بل اتى برضاك وكرهت عدم اتيانه به **قوله** ويمكن ان يقال ان الامر ارادة حاصله ان كون

الامر مغايرا للارادة وكون الطاعة تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده لا يستلزم كون المطيع

عاصيا ولا كون العاصي مطيعا وذكر ان الامر نوعان احدهما تكويني يتعلق بوجود جميع الكائنات

المأمورة بالتكوين والحدوث كقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون

اذا خالفه

اذا خالفه واما الامر الثاني فهو كما في المامورين بالايمان الآتين به فيترتب عليه الرضا ايضا فلا يلزم كون

الكافر والعاصي الآتيين بالكفر والعصيان الحاصلين بهما بالامر التكويني مطيعين ولا يكون العبد في المثال

المذكور مطيعا لعدم اتيانه بما امر به بالامر التدويني التكليفي الذي يترتب عليه الرضا فتامل **قوله**

كما يقوله المعتزلة انه قالوا الكلام هو اصوات وحروف غير قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح

المحفوظ او جبرائيل او النبي عليه السلام او غير ذلك كشجر موسى عليه السلام ومعنى كونه تعالى متكلما خلقه

وايجاده هذه الاصوات والحروف في الجسم **قوله** لا نخالف النصوص فان النصوص واقعة في كونه تعالى متكلما

وهو في تلك النصوص على ظواهرها الى هي قيام الكلام بذاته تعالى وحملها على كونه موجد الكلام في الجسم لا فرق

فيه بعيد حملها على ظواهرها حملا ما سيأتي بيانه **قوله** لقد لا الادلة السمعية فان القرآن وكذا الحديث نقل به

بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله بل كونه تعالى سميعا بصيرا اجماعا على القطع وقد يثبت عنه عليه السلام فلا حاجة

الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية **قوله** ولسائر العقيدة الى العلم بالمسموعات

والمبصرات فانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه نجد بالبداهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة

ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد هو الابصار وكذا الشيء **قوله** ولعرفنا بعدم الوقوف

على حقيقتهما اي بانا ما ذكرنا انفا يدل على مغايرتهما للعلم وكذا ظواهر الآيات والاحاديث تابى

عن حملهما على العلم بالمسموعات والمبصرات والادلة العقلية يدل على امتناع حملهما على الكيفيتين

الحاصلتين بالادلة المعروفة وعقولنا قاصرة عن كشف حقيقتهما فلا بد من التفويض

وبما قررناه يبقى مجال لما قيل انه لما صرفا عن معنييهما الحقيقيين والتقليل في القدماء ما امكن فالحمل

يجعل السمع والبصر على ما يقوله الاشعري والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات **قوله** حال علمي

عرض فان العرض هو الموجود القائم بالمتحيز مع ما فيه المعاني وحدوثه ضرورة لكون صفات الحوادث

محدثة وقيام ضرورة عدم كون جميع الاشياء معلوما لنا ومستفادا من العلم الذي هو المبدا انه قد يحصل

للصور كلها **قوله** وعلمه قديم ضرورة استلزام كونه حادثا كونه تعالى ناقصا في الازل وكامل الاستلزام

بانه يمكن كما وهنا ك والعرض هو الحادث الحال في المتحيز بالذات وكل منهما ينتفي كونه موجودا متحيزا
ومشارا اليه بالاشارة الحسية التي هي من خواص الجسمانيات المنزه عنها الواجب تعالى شانه قوله وما
كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية وذلك لان كل واحد من الوجود والتعين جزئي
حقيقي فلو كان له ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما عين تلك الماهية لزم ان يكون الجزئي الحقيقي
كليا حقيقيا والضرورة البطلان وفيه ان بيانه فان كل كلي اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او
بفاعله اذ لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا في فرده بل يتعين في آخره انتهى القول لا يخفى كون
هذا البيان منافيا لما حصل بيانه واعترافا بكونه ذا ماهية كلية وهو نقيض ما ادعاه الشارح قوله
فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة الخ تفصيل الدليل عليها ينبغي انه لو كان له
حقيقة لكان هو مشاركا له في الماهية وممتازا عنه بخصوصية فيما في الوجوب والامكان ان كانا من لوازم
الماهية المشتركة ومقتضاها يلزم اشتراك الواجب والممكن في هذا المقتضى فيهما اما الوجوب فيلزم
كون الممكن واجبا او الامكان فيلزم كون الواجب ممكنا وان كانا من لوازم الماهية مع خصوصية
بان كان الوجوب لازما لمجموع الماهية والخصوصية التي بها امتاز الواجب عن الممكن المماثل له وكذا الامكان
بالنظر الى الممكن المماثل له فيلزم كون الواجب مركبا من الماهية المشتركة وتلك الخصوصية المميزة اذ لا يمكن
للواجب الا ما يستلزم الوجوب ويقتضيه قوله والاول هو الاشارة الى الدليل ونفي المثل فان كون
وجود الواجب وتعينه عين ذاته يستلزم ان لا يكون وجوب الوجود الذي هو غير عارض للواجب مشتركا
بين اثنين قوله اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه لا يقال لا نم لزوم ذلك لجواز ان يكون
الفاعل هو المجموع الملحوظ غير ارتباط والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط لانا نقول ان المراد
بالمجموع هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط والاجتماع اعني ذات الاشياء
فقط من دون اعتبار وصف الاثنينية والانضمام والاشتراك في المفهوم المذكور قوله واما الثاني
والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره يعني ان المراد بالمجموع ههنا هو معروض الهيئة الاثنينية
بدون الوصف [illegible]

اشارة

اشارة الى دفع هذا الوهم وعدم ظهوره بدون التامل التام للاذهان زعم من منع لزوم كون
الواجب على التقدير معلولا لغيره مستندا بان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزاؤه ولا
يلزم من احتياج الكل الذي احتياج الجزء اليه فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجب او الممكن
يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية للكل اولا
وذلك لانا لا نقول بان احتياج الكل ملزوم لاحتياج الجزء مطلقا بل نقول ان احتياج الكل
الذي هو محض الاجزاء المادية من غير اعتبار امر معها اصلا في وجوده الى الفاعل انما هو لاحتياج
تلك الاجزاء كلا او بعضا في الوجود اليه على ما يحكم به بديهة العقل قوله والثاني قد اشير اليه الآية
فانه في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل عقلي على حصر الالوهية فيه على
ما سيصرح به الشارح رحمه الله قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التمانع لو اه يعني كما انه يجوز ان
يتفقا كذلك يجوز ان يختلفا لان التعدد يستلزم جواز الاختلاف وهذا الجواز كاف في اثبات
المطلوب من غير حاجة الى ابطال جواز الاتفاق وانا نقول على تقدير الاختلاف اما ان يحصل مرادهما
ثم قال السيد السند قدس سره في حاشية شرح حكمة العين لا يخفى امكان ارادة احدهما حركة
زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت اولا والثاني يوجب عجزه
او لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف
الارادة فان وقع لزم [illegible] وهو اجتماع المثلين فيلزم او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى

لزم وقوع [illegible]

اورد عليه انه اراد بقوله يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت انه يمكن له ارادة السكون في وقت
ارادة الاول حركة من غير اشتراط ارادة الحركة وهو بمعنى الوقتية العامة فهو مسلم لكن لا يلزم منه اجتماع
الارادتين لجواز ان يزول ارادة الحركة عن الواجب الاول عند ارادة الثاني بسكونه وان اراد انه
يمكن ارادة الآخر بسكونه بشرط الارادة الاول حركته وهو معنى المشروطة العامة نختار انه يمكن للآخر ذلك قوله
وهو يوجب عجزه قلنا لم وانما يلزم عجزه لو كان مع عدم الحركة مع السكون ممكنا وليس كذلك لان وجود
[illegible]

بعدمه بان يزول وتحقق العدم مولد كسكون الاصابع للكاتب وقت الكتابة اقول لا يخفى ان عدم امكان
ارادة الآخر سكونه بواسطة كون الحركة واجبة بارادة الاول يوجب عجز الآخر قطعا اذ لا مانع
من ارادة السكون سوى كون السكون ممتنعا بسبب تعلق ارادة الاول بالحركة فعدم امكان ارادة الآخر
السكون انما نشأ من الاول وتعلق ارادته بالحركة ولا نعني بالعجز سوى هذا نعم لو كان امتناع
السكون بنفسه لم يكن عدم امكان ارادته ايا عجز الآخر بما ذكرنا شارحه قدس سره بقوله اذ لا مانع
لو من ذكر الا الارادة الاولى ضرورة انه يمكن في نفسه وايضا الكلام في امكان تعلق الارادة الثانية
بالسكون ان ارادة الاولى الحركة لا بعده حتى يقال انه يمتنع السكون بسبب ارادة الحركة بل يكون
المتعلقين بالحكم وما بعده نظر لا يقع نظرا لان ارادة الواجب احد الطرفين تخصيص له
بالوقوع دون الآخر فلا يتصور ارادتهما معا لان هاتين الارادتين متضادان بالنسبة الى
مريد واحد فلا يجتمعان بخلاف ما اذا كانتا من مريدين فلا يخفى وصرح به بعض المحققين **قوله** فالجواب فانه لا
في من ان يكون قدرة كل منهما وارادة آه هذا اذا اريد بفساد هما في الآية عدم تكونهما على ما اشار
اليه الشارح رحمه الله بقوله في وجود العالم فحاصل الدليل المشار اليه بهذه الآية هو انه لو تعدد الاله ووجد
الآلهان مستجمعان شرائط الالهية قادران على الكمال على خلق العالم لم يتكون ولم يوجد العالم لأنه
لو وجد فلا يخلو من ان يكون وجوده بقدرة كل منهما وارادته استقلالا او بقدرته وارادته واحد منهما
وارادته استقلالا او بمجموع القدرتين والارادتين وعلى الاول يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد وعلى الثاني يلزم عدم كون احدهما الها وعلى الثالث يلزم كون كل منهما عاجزا عن الايجاد
والخلق وهو خلاف ما فرضنا ظاهرا اذ لا وجه لما قيل ان هذا الجواب دليل آخر واما تنزيل الآية الى هذا الدليل
فيأبى عنه قوله لو تعدد فان اللازم على هذا التقدير اما توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد وعجز الواجبين عن التاثير بالاستقلال او عدم خالقية احدهما في نفس الامر لا لما فرض هي
بخلاف التقرير فانه يلزم على التقرير الثاني والثالث فساد هما انتهى **قوله** وانما يلزم العجز لو اراد كل منهما

[illegible]

انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين الارادة الاستقلالية وارادة الايجاد بالاستقلال
الشامل والذي يدل على كون المراد ما قررنا لا ما قيل قوله رحمه الله سابق لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك
قوله لان تعلق تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا آه يعني لا تعلق ارادتهما بالاشتراك لا يتأتى
الا بتعلق ارادة كل منهما بوجود العالم فتعلق الارادة كل منهما بوجوده ان كان كافيا في حصول
وجوده لزم اجتماع المؤثرين التامين هما تعلق الارادتين على معلول واحد هو وجود العالم ان
لم يكن كافيا لزم عجزهما او عجز احدهما لانهما لا يمكن لهما او لاحدهما ان يؤثر في وجود العالم وايجاده
الا بالاشتراك مع الآخر **قوله** ولا يتصور الزيادة والنقصان اي في القدرة والارادة وذلك لان كلا منهما
امر واحد غير قابل للتجزي لا في ذاته ولا باعتبار المحل وهو ظاهر فلا يتصور في شيء منها الزيادة والنقصان
اللذان هما باعتبار زيادة الاجزاء ونقصانها ولا يتصور الزيادة والنقصان في تعلقهما ايضا
بعيد ما ذكر بخلاف الحيلة المثال المذكور فانه قوة جسمانية حالة في الجسم ومنقسمة بانقسامه فيتصور
فيه الزيادة والنقصان **قوله** قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اي لا تعبدوا
تنحتونه من الاصنام فانكم وما تعملون مخلوق الله تعالى والله هو الخالق الحقيقي للمعبودية ولا يشركوا بعبادة
ربه احدا وفي هذه الآية دلالة على ان افعال العبد مخلوقة لله تعالى ان اردت الاطلاع عليها فارجع الى
حاشيتنا على تفسير العلامة البيضاوي **قوله** فلا استلزامه الاحتياج المنافي للوجوب وذكر ما تقرر على ذلك
من ان الحال في الشيء يكون محتاجا الى ذلك الشيء قطعا ولا الماحل فيه **قوله** واما ما يحكى ان الظهور غير الحلول
لان الانسان مثلا ظهر في صور جميع افراده ولم يحل في واحد منها وكذا الجن والشياطين فانهم يظهرون في
صور الأناسي لبعضهم السرور وبخلقهم ويلبسونهم وذلك لكونهم اجساما لطيفة قابلة للتشكل بالاشكال
المختلفة وظهر جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي من هذا القبيل **قوله** وهذا قرينة على انهم
آه انهم يحتجون بحلوله في علي واولاده رضي الله عنهم بظهور جبرائيل في صورة دحية الكلبي مع ظهور كون الظهور
غير الحلول قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه الحقيقي بل ارادوا به الظهور والآيات منهم هذا التعجيح

[illegible]

وهو الكمال بالحقيقة لا وحدانيته فعند ان تلك الكمالات وبما قررنا ظهر انه لا يرد ما قيل انه لا يمتنع مسبوقية
الكمال بكمال آخر لانه لو كان كل منها كمالا لامتلا فلعله يتصف في وقت من الاوقات باحدهما يلزم النقص
في ذلك بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيء منها مشروطا بزوال شيء
من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت انتهى قوله كما يسلم من ان مراده من
من القدم النوعي ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين
ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا قوله لا يقال هذا الدليل وهو ان صفة الكمال لو كانت حادثة يلزم
الخلو عنها في الازل وهو نقص منزه عنه الواجب تعالى شانه قوله فان حمل الايجاد للعالم وخالقيته
اي مبدا الاوصاف الخ يستلزم كونها كمالا كون العالم قديما قوله وليس من صفات الكمال لا يتوجه
عليه ان يقال فيجب ان لا يتصف به الواجب واما ما يتصف به لا بد ان يكون من صفات الكمال لان هذا انما
يتم اذا لم يكن صفة كمالا في وجودها وهو ممنوع قوله بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال فكيف يتاتى
امتناع تجددها في ذاته تعالى وكون خلوه تعالى عنها نقصا على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل
نقصا [illegible] رجعوا [illegible] الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون
ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق الارادة الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجد به فيما لا يزال القدرة [illegible]
على وفق الارادة فانا تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح
وبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم ومما ذكرنا ظهر ضعف قوله ان الخلو عنها في الازل
كما يظهر به [illegible] وتفرده بالقدم الزماني [illegible] وبالقدم الزماني لا يقتضي كونه خاليا
في الازل عن صفة الايجاد كما ذكرنا من جواز تعلق ارادته تعالى في الازل بوجود العالم فيما لا يزال اعني
وجوده الحادث هذا ونحو بعض الناظرين ان حاصل قوله رحمه الله بل قد يدعى ان الخلو عنها الخ هو ان الخلو
الازل للاضافات لا يستلزم قدم الممكنات [illegible] لعدم اختصاص الواجب بالقدم الزماني نقص
فلا يتصف به الواجب واما الوجود الحادث [illegible] فلا يستلزم قدم الممكنات فالاتصاف به كمال
[illegible]

خالقيته

٦٢

خالقيته وزيد في هذا اليوم مثلا والتصف به الواجب كما في هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم اتصافه
به في الغد واذا اتصف به في الامس لزم النقص لعدم اتصافه تعالى به قبله وهكذا فكل زمان الحدوث
قبله زمان هو ايضا زمان الحدوث على تقدير تحقق اول زمان الحدوث يلزم النقص بانتفاء الاتصاف
بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثاني بعده وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل
ممتنع الخ فان امكان وجوده الحادث يستلزم تحقق اتصافه به في وقت معين فيلزم النقص قبله او
بعده ايضا اذا انتفى انتهى كلامه وانت خبير بظهور فساد هذا الزعم اما اولا فلانه بناه على كلام الشارح رحمه الله
على ان لا يكون شيء من الصفات الاضافية كمالا اصلا وقوله بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال تاييد
لذلك على ما وجهنا ما ليس في الحاشية المتعلقة واما ثانيا فلان كون معنى الازل عندهم زمانا غير متناه
من جانب الابتداء باطل قطعا بل معناه عندهم عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب
الابتداء والا لكان كون ذلك ازليا مستلزما لكون العالم قديما وايضا في صرح الشارح بان الازل فوق
الزمان فكيف يكون زمانيا قوله وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية فيه ان بيان
هذا الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الازل لم يكن عدمه في ذاته مما ينافي قبوله الوجود في شيء من
اجزاء الازل فيكون عدم منافاته مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان يستلزم امكان الازلية قوله كما
بسطناه في بعض تعليقاتنا وهو ان ازلية الامكان [illegible] اتصافه بالوجود في شيء منها ان ذاته لا يمتنع
في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم امتناع فيكون
معناه لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل عن الوجود بعده وبعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود
الازلي الذي هو امكان الازلية وان اريد بها ان ذاته لا يمتنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون
في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب
في نوع ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا قوله لان التجدد
[illegible]

فهو بقاء الواحد منهما وفناء الاخر الى دينهما ايضا فان قلت يجوز ان ينتفي باتاهما بصورة نوعية

بعدم مكان الاثنين فنقول فالباقي حقيقة هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا اثنينية الوحدتين

اذ لم ينعدم كانت الكثرة متحققة فيلزم اجتماع المتقابلين وانه محال قال الشارح في حاشية للتجريد

المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يعدم احدهما مع بقاء الآخر بعينها كما يصير الجسم الاسود ابيض مع بقاء ذاته

لا زوال صورة الاثنينية عنهما وحدوث صورة الوحدة فيه اذ فرض بقائهما بصورة بعدما كان الباقي

هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين لعدم تعدد الكثرة وذكر طلبا بهذه الدعوى

بديهة يكفي فيها تجريدها بتلخيص اطرافها **قوله** وهذا ظاهر من دلائل هذا انه لا يحصل من الاثنين والحجر الموضوع

بجهة حقيقية واحدة متحصلة **قوله** ويشمل الجواب او الانفعال بين الاجزاء المادية كه دفع لما يقال

ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري يستلزم افتقار كل واحد من الواجب والغير الذي هو حاجة

ما دياما في الصورة المنوعة وحاصل الاخر ان الفعل والانفعال انما هو في العناصر الممتزجة التي ينفعل بعضها عن بعض فيفيض

عليها صورها النوعية الملائمة لتلك الاجزاء والانفعال فانه في الاجزاء وجد الوجه ان الجملة شيء

الدعوى غير مسموعة فلا يتم في الصورة المنوعة ونحو ينبغي ان يعلم ان كون الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري

داخلا في النوع الثالث من الاتحاد فانه انضم فرضا الى الواجب شيء هو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري

يحصل منهما حقيقة واحدة فلا مجال لما قيل ان الامتناع الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية

لما ان يكفي بحكم القول بعدم الانفعال العناصر بعضها عن بعض وفيضان الصورة النوعية على الموالية

تابع للمزاج التابع للانفعال وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية للممتنع مع تسليمه في الاشياء فلم يتم

نحن بصدده لبطلان احتمال الثاني **قوله** اذ الجوهر الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز بالذات

تشبيه الله الموجود بالجوهر هنا احد معنيي المعنيين على مذهب اهل المتكلمين فكونه منافيا لجوهر

بمعنى الموجود المحل لا يعدم في هذا القال الكمال وجه الموافق ومنفي بالمجوز بالفاظ اشارة الى بالذات اشارة

حسية بانه هنا او هناك **قوله** اجرد بعيد قطط وفي القاموس رجل اجرد لا شعر عليه والجعد من الشعر

وانما ظواهر السنة فكقوله عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء

وقوله ان الله تعالى ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وغيرهما **قوله** ولا يخفى

انه ليس من هذا القبيل عندنا اصلا وذكر لان مراده ذكر البعض بكون الفوق جهة العلو ليس الى جهة

حقيقية بل اراد به ان له شرفا يكونه قبلة للدعاء فاضافه الى العلو وقوله بكونه مختصا بجهة الفوق

ليس الا شرفه لا لكونه جهة له حقيقة كما ان قولهم بكون الكعبة بيت الله ليس الا شرفها وكونها قبلة

الصلوة لا لكونها بيتا له حقيقة **قوله** وانت خبير بانه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات

وانه لا يجوز له تعالى ان يكون عالما بجميع المعلومات كونه جاهلا في الجملة لا يتاتى الا بان يتبدل او يتغير صفة

الحقيقية التي هي العلم مع انه تبدله وتغيره تعالى في صفاته الحقيقية مما قام به البرهان على امتناعه عليه كما تقرر

في بيانه من عدم قيام الحوادث بذاته تعالى **قوله** فيكون في قوة الشرطية فكانه قيل ان العاصي ان اخرج من العصيان

ولم يتب عنه ولم يعف عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقابه لعدم تحقق واحد من تلك

الشرائط وكلها لا يستلزم كذبا **قوله** بان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ فان الادراك التام

بالانكشاف البليغ لئلا ينافي هذا ما سياتي من الجواب عن احتجاج المنكرين بقوله لا تدركه الابصار من

ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقة النيل والوصول **قوله** وخروج الشعاع او

الانطباع الاول مذهب الرياضيين القائلين بان جسما نورانيا يخرج من العين شعاعا يخرج من الباصرة

ويتصل طرفه بالمبصر والثاني مذهب الطبيعيين القائلين بان صورة من المرئي ينطبع في الجليدية ثم يجمع النور

ثم في الحس المشترك **قوله** اذ في قدرة الله تعالى ان يخلق في المبصر قوة يتمكن من ادراك خاص دون تلك الشرائط

وبه يزيد هذا النور المشهور من كون الله تعالى يجمع للعبد المتقرب اليه وكون ابصار هذا العبد به تعالى قال الامام

حجة الاسلام ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز

تعلق الرؤية به كما يجوز ان يرى الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما

جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة **قوله** والاخران عند ابن

بهذه الطريقة المبنية على اشتراك الوجود طريقة **قوله** فالاتحاد بينهما حاجب التحقيق اي يجب ما يجيء عليه ادنى
في الخارج الا ماهية واحدة يصدق عليها مفهوم الوجود وليس هنا امر آخر مسمى بالوجود قائم بها قيام
السواد بالجسم اما ذهابه الى كون كون الوجود مشتركا لفظيا فهو انما هو باعتبار ما يلزم من ظاهر
مذهبه لا باعتبار تصريحه به على ما اشار اليه الشارح بقوله كما هو المشهور **قوله** وبهذا التأويل غاية البعد
لعدم دلالة لفظ الشيء وهو ان وجود كل شيء عينه عليه اصلا ومع هذا يستلزم كون جميع الحقائق
الانتزاعية كالحدوث وغيره عينا ولم يقل به الشيخ **قوله** وفيه نظر وتامل لعل وجه النظر هو ان النظر
الموصول بالى قد يجيء بمعنى الانتظار رائجة كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي
بالفلاح وفي قول شعر ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حباء الغمام ومن المعلوم ان الظماء والعطاش
ينظرون الى مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه ووجه التامل هو انه يجوز
ان يحمل النظر الموصول بالى في هذه الامثلة على الرؤية بان يجاز الاول وجوه ناظرات الى
جهة الله تعالى وجه العلو في العرف ولذا رفع الايدي اليها في الدعاء او يقال ان المراد ناظرات
الى آثار الله من الغرب والقطع الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم
البدر ويقال في الثاني ان المعنى انهم يرون بلالا كما يرون الظماء ويطلبونه ويشتاقون اليه **قوله**
وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت الى كما يقال ان الى في الاية ليست حرفا بل هو اسم بمعنى النعمة
واحد الآلاء وناظرات من النظر بمعنى الانتظار ومعنى الاية نعمة ربها منتظرة او لما يقال الى ههنا
بمعنى عند ومعنى الاية عند ربها منتظرة ووجه الدفع هو ان الانتظار يغم ولذا قيل ان الانتظار
الموت الاحمر وهو لا يناسب سياق الاية لانها وردت بشرة للمؤمنين بالانعام وحسن الحال وفراغ
البال وذكر في توجيه انه تعالى فان اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي
الى العبوس **قوله** وهو مستلزم لجواز اه ووقوع الرؤية لو الاجماع عليه مستلزم لجواز الوقوع
صحة الرؤية وهو ظاهر ضرورة امتناع وقوع الممتنع والاجماع عليه فمثل هذا الاجماع كما يبطل قوله قبح

[illegible]

الآية أي بعين الآية وان لم تكن دالة على رفع الايجاب الكلي دلالة قطعية كذلك ليست دالة على السلب الكلي
دلالة قطعية لاحتمالها رفع الايجاب الكلي الذي هو سلب جزئي بان يكون المعنى فيرا ولا المعنى ثم ورد
النفي عليه وهو مع هذا الاحتمال لا تكون حجة عليه لان اخبار الكفار لا يدركه اي جميعا **قوله** وقوله تعالى
عليه السلام لن تراني تيسيره اشار الى الاحتجاج الآخر للمنكرين والرد اه اما وجه الاحتجاج فهو ان لن
في قوله تعالى لن تراني للتأبيد فاذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اجماعا واما الرد فهو ان لن
فيه ليس للتأبيد بل للنفي المؤكد في المستقبل فقط ولهذا يقيد بابدا **قوله** فكلمة كما يحداد اي فيه اشارة الى
المأثور يدل على انه تعالى مريد الكائنات كذلك يدل على ان ما ليس بكائن ليس بمراد له تعالى فان الجملة الاولى تنعكس
اليه بعكس النقيض هذا والمعتزلة فسروا المأثور بافعاله تعالى واقوله بافعاله عنهم هو ان ما شاء به
تعالى من افعاله كان وما لم يشاء لم يكن منها ويرد هذا التقييد اجماع السلف والخلوف في جميع الاعصار
على اطلاق هذا المأثور وعدم تقييده بافعاله تعالى ويؤيده انهم كانوا يوردونه في كلامهم في مقام
تعظيم الله تعالى واعلاء شأنه تعالى **قوله** كما مر مرارا عند قوله لا خالق سواه فقوله قادر جميع الممكنات وقوله
مريد لجميع الكائنات **قوله** لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله سواء كان فعل الجائز او فعل ترك يتحقق
الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمة ومصلحة التي في فعله وذكر لان الحكم الحق فلا يكون تحقيق
من افعاله خاليا عن الحكمة والمصلحة ويحتمل ان يراد جميع فعل تتضمن الحكمة والمصلحة فيكون ترك
واحد منها مع امر كان مخلا للحكمة فيكون جميعها واجبا عليه ولم يقل به احد من المعتزلة **قوله**
على انه الزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى يعني ان وجوب ما ترك مخل عليه تعالى انما يتاتى اذا كان
التزام رعاية الحكمة واجبا عليه تعالى ولا رعاية وليس كذلك بل هو عين المتنازع فيه هكيف ولو كان
كذلك لا يتحقق اما يطلع عن بعض ما يفعله ما انه لا يتحقق كذلك بل ما يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لانه يتصرف
في ملكه كيفما يشاء فهم سيسألون اي يعني بفعلهم لان فعلهم تصرف في ملك الغير **قوله** واستخبر بانه فرع
ذلك لان كونه ترك التطوع موجبا للنقض عرض التكليف انما يتاتى اذا كان تكليف الله تعالى للمكلفين

[illegible]

دفع لما يقال انه لا يرد على المعتزلة خلق الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ولا ابقاء ابليس طول
الزمان واقتداره على الاضلال وذلك لان مرادهم بالاصلح الذي اوجبوه عليه تعالى هو الاصلح بالنسبة
الى نظام العالم كله ويجوز ان يكون خلق الكافر المذكور وابقاء الشيطان مع اضلاله طول الزمان
اصلحين بالنسبة الى نظام العالم كله وان لم يكونا اصلحين بالنسبة الى الكافر والشيطان ووجه الدفع
هو انه لو كان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الكل من حيث هو الكل لما كان السؤال الاشعري للعارف بمرادهم
وجه وكذا الجواب الجبائي عنه بهذا الوجه المفضي الى بهتة كما لا يخفى **قوله** واجيب بان غاية ما
يلزم من هذا الاستدلال وغاية ما يلزم من ايجاده تعالى لمرتكب الكبيرة بالعقاب عدم وقوع
الخلف ولا يلزم من عدم وقوعه ان يكون عقاب مرتكب الكبيرة واجبا عليه تعالى والكلام في نفس
الوجوب دون عدم الوقوع **قوله** واعترض عليه الشريف العلامة بانه اذا جاز عدم وجوب
العقاب عليه تعالى مع انه اوعد به واخبر عنه يلزم جوازه اي جواز الخلف والكذب على الله تعالى
وذلك لان عدم وجوب العقاب عليه تعالى يستلزم جواز عدم وقوع العقاب منه وهو يستلزم الجواز
اي جواز عدم مطابقة اخباره به لما هو الواقع هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام **قوله** اذ فرق
بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه اي فرق بين استحالة وقوع الخلف حال عدم الايجاد
وبين ان يكون ما اوعده واجبا عليه تعالى فيجوز ان يتحقق الاول دون الثاني كما انه تحقق
الاستحالة اي استحالة ... ولم يتحقق حرمة ... بل الحق ان الوجوب والحرمة ونحوهما
من الندب والكراهة والاباحة متوقف على القدرة وكون الواجب والحرام ونحوهما من الافعال
الاختيارية فما نحن فيه ليس منها فلهذا علم ... هذا الدليل **قوله** حيث قال والاصح ... قال العلم
... ان هذا القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوزنا على الله تعالى
الخلف فيه فقد جوزنا الكذب على الله تعالى وهذا خطأ عظيم بل يقرب ان يكون كفرا في العقلاء
ما جعلوا على الله تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوزنا الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل ...

[illegible]

على العباد او قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم ويقرب من هذا ما حكى القفال في تفسيره ان الآية تدل على
ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك
ان افعل بك كذا وكذا الا اني لا افعله انتهى وقال الامام وهذا ضعيف لانه قد ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل
العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به
وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية انه تعالى
اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد له عذابا اليما فان بيانه بان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه
جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد له عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار
على انه تعالى سيفعل لا يلزم التكرار فكان ذلك اولى **قوله** فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المعفو عنه عن عمومات
الوعيد بالدلائل المنفصلة اي يمكن ان يخرج المذنب المعفو عنه عن عمومات الوعيد من الآيات الدالة على جواز
كونه معفوا كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر كقوله تعالى ان الله
يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واذا كان
الذنب المعفو خارجا عن عمومات الوعيد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد لا يلزم
فالكذب لا يلزم ... على تقدير حمل الوعيد على انشاء التهديد فلا يلزم تبديل القول والكذب اصلا **قوله**
اللهم الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لفاعلها وفيه ... ويجيء ... على
ما حكى القفال في تفسيره كما مر ولعل ... بقوله اللهم الى ضعف هذا الحمل لما نقلنا عن
الامام ... انه ثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين من غير وجوب عليه ولا التحقق
من العبد ... استدل به المعتزلة على كون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى وهو ان العبد
استحق لطاعته الثواب فهو مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى فاذا
كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا وجوابه قط **قوله** وكيف لا يكون كذلك اي وكيف لا يكون الاثابة
بفضله لا باستحقاق العبد والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر من العبد من الطاعات انما هو صادر عن الله

[illegible]

فضلا عن مزيد عليه فيحمل العبد بين الثواب والعوض واما ما ذكر لسبب الاكمل مقابل نعمة الملك الوهاب عليه

بما لا يجمع تحت تحرير اغلبية فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب واستحقاقه ابتداء قوله وابدى لحكم الحاكمين فلا

ينقص [illegible] فى حقه ان يضع شيئا موضعه لكنه حاكم والعلم [illegible] فلا يتصور منه بالمجرم وعنه ذلك

الوضع جهلا ببعض الفوائد قوله وابدى لحكم من ان ينفعل بشئ او يستكمل بشئ فلا يكون فعله معللا بالاغراض

يعني ان كون فعله معللا بالغرض يستلزم كونه منفعلا عن غيره الذى هو ذلك الغرض مستكملا باتمامه

لا قوله فلا يكون فاعلا اذ كان بذكر الغرض كان ذكر الغرض مع نزاهة ذاته تعالى يجعله فاعلا وهو ظاهر واما

الثانى فلانه تعالى لو كان الغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل

ذكر الغرض ومما ينبغى ان يعلم في هذا المقام هو ان لكل حكم مصلحة يترتب على فعله تحكيم غاية من انها طرف

الفعل ونهايته وفائدة من حيث انها يترتب عليه فالغاية والفائدة متحدان ذاتا تختلفان بالاعتبار

وتعالى عن الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية

له فالغرض والعلة الغائية يختلفان بالاعتبار ايضا وقد يطلق الغرض على فائدة الفعل كما اذا اخطاه في

اعتقاده قوله وان كانت معلومة له تعالى ففيه اشارة الى ما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة له تعالى

قبل خلقه تعالى ما هو منافيه لان لا يكونها علة غائية وباعثة له تعالى على الخلق وان التقدم

العلى شان العلل الغائية قوله هذا مما علم فيما سبق من انه هو الحاكم على الاطلاق لعقوله تعالى لا لحكم

قوله الاول صفة الكمال والنقص والحسن كون الصفة صفة كمال ككون العلم صفة كمال وارتفاع

شان من اتصف به والقبيح كون الصفة صفة نقصان ككون الجهل صفة نقص واتضاع حال من المتصف

الثانى ملائمة الغرض ومنافرته فما فيه الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن

حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنه بهذين المعنيين بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة و

القبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وان ما اخذوهما العقل امرا بديهيا كهما

العقل ولا تعلق لهما بالشرع قوله ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق

[illegible]

المدح والذم وتركا الثواب والعقاب قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب على افعاله وذلك

لان ما ليس فعلا اختياريا لا يحكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا قوله ولعل المراد باحدهما الاشتمال

على التعذر بالفعل [illegible] فلا يكون شئ منهما مغنيا عن الآخر قوله فان كثيرا ما يتكلم ما لا حاجة [illegible] ما سبق

يشير الى ان قوله وهو غير منتقض ولا متجزئ [illegible] عن قوله ولا نهاية [illegible] قوله [illegible] على الاحتمال الثانى

عند قوله كل واحد من صفاته الحقيقية اشارة الى دفع ما يتوهم من ظاهر العبارة من ان المراد ان الصفات بعضها

مع بعض وان الصفات الاضافية ايضا متحدة بالذات فيرد عليه ان كليهما خلاف الواقع ووجه الدفع ظاهر

قوله والاولى ترك الاستلزام [illegible] ذلك لان القدرة يكون ح مستندة الى القادر فيكون قبلها قدرة اخرى وكذا

القدرة على القدرة وهكذا الى غير النهاية ومن ههنا ظهر ان القدرة اذا كانت واحدة لا يجوز ان يكون مستندة الى الموجب

ايضا قوله لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء بخلاف ما اذا كان القدرة واحدة مستندة الى

على ما هو المذهب فانا نعلم بالضرورة ان نسبة الموجب الواحد الى القدرة الواحدة ليست كنسبته الى القدرة

المتكثرة لا يقال لم لا يجوز ان يكون القدرة متكثرة مستندة الى قدرة واحدة صادرة عنه تعالى بالايجاب

لانا نقول يكون ح تلك القدرة الواحدة كافية في كونه قادرا ايصدر بعض الاشياء بالاختيار لا يبقى حاجة

الى القدرة المتكثرة كما لا يخفى قوله وقد عرفت ان استناد القديم الى القادر [illegible] الى ما سبق

منه رحمه الله من ان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافى الاختيار قوله فهو غير متناه بمعنى

انه لا ينتهى الى حد يمكن تجاوزه فيكون عدم تناهى المقدورات بالقوة لا بالفعل اذ الموجود منها

فى كل حد من الحدود الواصلة اليها القدرة بالفعل يكون متناهيا قطعا قوله فلت الحاجة خلق القدرة

الى ذكر ان الحاجة في تعلق القدرة بالمقدورات الغير المتناهية الى الشرط يكون القدرة غير متناهية بمعنى

لا تقف حتى تكون عدم تناهى تعلقاتها بالقوة لا بالفعل بل يكفى ان يقال ان جميع الممكنات مقدورة له تعالى

بمعنى انه يصح منه تعالى فعل كل منها وتركه وذلك لان المصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بينها والمقتضى

للقادرية هو ذاته تعالى المتعالية عن الاختصاص بالبعض فيكون جميع الممكنات الغير المتناهية متعلق القدرة

[illegible]

عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا ينتهي لان القدرة عندما ذكره تعلقت جلها في الوجود والعدم فكل ممكن
فتحقق المقدور وجوداً وعدماً انما يكون بالارادة لا بالقدرة والمؤثر الحقيقي هو الارادة لا القدرة
وتعلقها بحسب طرفي الممكن على السوية فتأمل فيه انتهى اقول فساد هذا القول اظهر من ان يحتاج الى التأمل اما اولا
فلان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو ذات الممكن لا وجوده ولا عدمه اذ لا معنى لكون المعدوم
صحيح الفعل والترك وكذا حال الوجود والاثر عليها يظهر بادنى توجه واما ثانيا فلان الفاعل المؤثر في
الافعال الاختيارية ليس الا الذات القادر لا القدرة ولا الارادة كما ان الفاعل المؤثر في الافعال الغير الاختيارية
ليس الا الذات الموجب لا صفة من صفاته قوله فيكون بحسب المتعلق للارادة دفعة واحدة فيكون تعلق
الارادة بها غير متناهية بالفعل فلا حاجة في كون تلك التعلقات غير متناهية الى الكثير الذي يراد بعدم التناهي
عدم الوقوف عند حد لا يكون عدم تناهي التعلقات بالفعل بل يكون بالقوة قوله بل لا نسبة بينهما
من النسب المقدارية وهي اينية احد المقدارين المتجانسين عند الاخر كالنصفية والثلثية والربعية وغيرها
قوله ما شاء تمكان فلا يبعد ان ينقص من مخلوقاته شيئا قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات
المختلفة لعل تفسير الرد ما ذهب اليه الحكماء من انها عقول مجردة لا الى التعريف والاقتصار على الجزء وان فيه
لطيفة قابل للتشكلات المختلفة على ما هو المشهور قوله ذوو اجنحة مثنى وثلث ورباع مقتبس من قوله
جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع قوله لا يعصون الله ما امرهم هذا يدل
على انهم معصومون كما ان قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون مما يدل على ذلك ادعى انهم لا يعصون
ابدا والا لحصل لهم الغفلة عن التسبيح قوله وما صدر عنهم في قصة آدم عليه السلام من قولهم اتجعل
فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء اشارة الى رد استدلال الباقين بعدم عصمتهم فانهم استدلوا بقوله
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على عدم عصمتهم فان فيه وجوها
من المعصية الاول غيبتهم بني آدم حيث يجعل الله تعالى خليفة بذكرها مساويه والثاني عجبهم وتزكية نفوسهم
بذكرهما قبلها والثالث نسبتهم الافساد والسفك اليه رجما بالظن اذ لا يليق بحكمته اهـ مع

من

من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وهو بدليل قوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا فقد تناوله والا لما توجه اليه اللوم ولما قيل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ووجه الجواب عنه انه
واما قصة هاروت وماروت اشارة الى رد استدلال الاخرين وهو ان هاروت وماروت كانا ملكين
سيما بل يعذبان لارتكابهما السحر ووجه الرد عليهما في بعض الكتب ما حاصله منع ارتكابهما السحر والعمل به
اعتقاد جوازه بل انزله الله عليهما السحر ابتلاء الناس فمن تعلمه وعمل به واعتقد جوازه ومن تجنبه او تعلمه
ليتوقاه ولا يعمل به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا ان لا
تعتقدوا ولا تعملوا بالسحر فاما ذكر كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما في معاتبة الانبياء على
السهو والزلة من غير ارتكاب احد منهما الكفر فضلا عن الكفر واعتقاده والعمل به قوله لا يتوقف ثبوت
النبوة على الكلام اه دفع لما يقال انه لا يمكن اثبات كونه تعالى متكلما باجماع الانبياء لان اثباته موقوف
على ثبوت نبوتهم ونبوتهم يتوقف على كونهم عالمين بالاحكام يبلغونها الى الخلق على تصديق الله تعالى
اياهم ولا يتاتى ذلك الا بان يخبر الله تعالى اياهم الاحكام المبلغة ويخبر عن كونهم صادقين في دعوى
والاخبار كلام خاص فاثبات كلام الله تعالى باجماع الانبياء واخبارهم يستلزم الدور ووجه الدفع
منع توقف ثبوت النبوة على اخبار الله تعالى اياهم الاحكام التي يبلغونها الى الخلق اذ يجوز ان يخلق الله تعالى
فيهم علما بتلك الاحكام ومنع توقف تصديقه في دعوى نبوتهم على اخباره تعالى بكونهم صادقين في هذه
الدعوى لجواز ان يخلق المعجزة على ايديهم فثبت رسالتهم ونبوتهم من غير توقف على ثبوت الكلام
ثم يثبت صفة الكلام له تعالى بقولهم واخبارهم قوله وان كان المراد هو التلفظ رعاية للادب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي يعني ان ما ليس قائما بلساننا او قلبنا والحال انه في مصحف او لوح كما هو
الكلام النفسي وكذا ما ليس بحادث لكن منع من القول بحلول كلامه مطلقا في لسان او قلب او مصحف ومن
اطلاق القول بحدوثه مع ان التلفظ منه حادث وقائم باللسان والقلب وحال في المصحف واللوح رعاية للادب
واحترازا عن ذهاب الوهم من هذا القول الى كون الكلام النفسي الازلي كذلك قوله والكراهية عادة

قوله فهو الاتي كلامه آه وذكر لانهم منكرون الكلام النفسي الذي يقولون به الاشعري فعلى اصلهم ان الكلام
معناه هو الاشعري ومن خالف الوجه واللفظ كما ذكروه المعتزلة الجائز لهم الى هذا المذهب قوله فوجب حمل
كلام الشيخ اه فوجب ان يحمل قوله الكلام هو المعنى النفسي على انه اراد بالمعنى المعنى الثاني وهو القائم بالغير
لما فهم الاصحاب من افراده مدلول اللفظ فيكون المعنى النفسي عند الشيخ امرا شاملا للفظ القائم
بذاته تعالى ولمدلول القائم بها ايضا قوله فجوابه ان تكرر الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة
الادلة هذا جواب على ان الشيخ يمنع الصغرى القياس الثاني وهو ان كلامه تعالى مركب من حروف مترتبة
متعاقبة في الوجود بخلاف الحنابلة فانهم يسلمون هذه الصغرى ويمنعون كبراه فلا وجه لما قيل
انه لا نفع للاشعري في الذهاب الى الكلام النفسي الا ذيادة [illegible] لان الترتيب المذكور في نتيجتي القياس باق
ح بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع القياس الثاني لا صغراه كما
للحنابلة نعم يقول الشيخ الكلام النفسي في مقابلة الاختلاص عن الشبهة المذكورة لكان له وجه وهنا
التزام في جواب ايراد لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد يجب الاستدلال عليه والخصم يستدل على نفيه
فلا يناسب من مثله انتهى قوله بعض الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة الجواز ان يكون عروض
السيلان اياها لعدم مساعدة الاثر في التلفظ دفعة كما في طبق الحدقة الغير المساعدة حدقته
لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة غير قارة قوله وهذه الصفحة
وهي صفحة النسخ القائمة بذاته تعالى قديمة وتلك الكلمات المترتبة هي الموضوعة بعضها فوق بعض
بحسب وجودها العلمي فيه ايضا ضرورة كون علمه تعالى ازليا وهذه الكلمات باعتبار وجودها في
علمه تعالى كلام نفسي قائم به تعالى وباعتبار وجودها الخارجي كلام لفظي حادث ومعنى كونه تعالى متكلما
هو فعله صفة التكلم [illegible] وهذه الصفة التي بها يوتي ما قد تكرر الكلمات في علمه تعالى الازلي وهذه الصفة
مغايرة لصفة العلم فان الكلام عنده تعالى معلوم له تعالى وتعلق علمه تعالى به ولم يتعلق هذه الصفة وكما
ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسام من الكتب والصحف

[illegible]

وبعضها

ذ [illegible] بحسب الوجود العلمي [illegible]

وبعضها بصيغة الاستقبال هذا ما ذكره الشارح رحمه الله تعالى في بعض تصانيفه فلا يتوجه عليه ما قيل ان تكرار الصفة
ايهم الصفات المعلومة الثبوتية او صفة اخص فتزيد الصفات وايضا القول بان كلام الله تعالى
هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وقد ادعى الشارح فيما سبق
ان علمه اجمالي حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى انتهى وجه عدم توجه الاول ظاهر واما وجه عدم توجه
الثاني فلان كون تلك الكلمات مترتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها
في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما في سائر
الممكنات المترتبة المتعاقبة ونحو ذلك على ما اشار اليه بقوله وكما ان علمه تعالى واحد محيط بجميع المعلومات
كذلك كلامه تعالى ايضا واحد مشتمل على اقسامه قوله بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية
بحسب وجودها العلمي وذلك الوجود العلمي انما هو علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار على ما تقرر في تحقيق
علمه تعالى وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل لو كان الوجود العلمي للكلام اللفظي هو الكلام النفسي يوصف
الواجب به لكان لكل من الممكنات وجود نفسي يتصف الواجب به ولا اختصاص فيه للكلام انتهى
قوله منشأ ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلامه تعالى قائما بغيره وذلك لان الكلمات المرتبة
في علمه تعالى قائمة بذاته تعالى باعتبار وجود العلمي قوله وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات
مع جريانها [illegible] قبلها او ذكرنا [illegible] تعاقب بين الكلمات المرتبة في الوجود العلمي قوله على
ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها
خلفا من كون كلام الله تعالى هو الكلمات المرتبة في العلمي قوله وعلى ما وجه الصحيح كلام الشيخ من ان
الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى مع غير مرتب ودلالة ما قلنا من كون قيام
الكلمات النفسي بحسب وجودها العلمي الذي هو علمه تعالى بها قوله فان المتحدى به يكون كلامه تعالى
من حيث جعل كلام الله تعالى عبارة عن الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يكون المتحدى به هو السورة
والآيات التي تحدى بها النبي عليه السلام كلام الله تعالى حقيقة ضرورة كونها كلمات مرتبة في علمه الازلي

[illegible]

قوله يكون كالحكاية عما يجي او رواه ديوان الحافظ مع انا نعلم قطعا انه كلامه فكذا كون ما في مصحف

المصحف كلام الله تعالى معلوم قطعا فيكون الحاكي كونه كلامه تعالى كعزان الحاكي كونه كلام المحكي بالحكاية

بالحقيقة لكون الكلمات المرتبة الموجودة في علمه تعالى كلاما له تعالى فانه متحرر معا بالذات الا انه جعله موجودا

بالوجود اللفظي بعد كونه موجودا بالوجود العلمي وبهذا القدر لا يخرج من كونه كلاما له تعالى حقيقة قوله

ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعة واللغات كاسم خداي ويزدان وتكري فانه يجوز اطلاقها

عليه تعالى من غير ورود اذن الشارع بهذا الاطلاق قوله ماخوذة من العقاد وهو الحبل الذي يسد به

ظيوم البعير بعد عقله فكأنه عقله بشي ای حبس شي قوله ويشكل ذلك بلفظ خدا ونكرى فانهما يطلق

عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن في اطلاقهما عليه تعالى قوله

معناه خود آينده فيكون اطلاقه عليه على طريق التوصيف فهو جائز لانه مما علم اتصافه تعالى به

قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكون منكره فهو اللائق بان يورد في علم الكلام ويجب تنويع احواله

بخلاف المعاد الروحاني هو بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن والتذاذها باللذات العقلية

وتالمها بالالام النفسانية وان كان حقا لكن لا يجب الاعتقاد به شرعا ولا يكون منكره فلا يلائم

ان يورد في ملائمة ايراد الجسمانية بل هو من المسائل الحكمية ولذا اثبته الحكماء وبحثوا عن

احواله قوله كقوله تعالى اولم ير الانسان الاية لم يكتف في هذا الاستدلال بقوله تعالى قل يحييها

الذي انشاها اول مرة قطعا لوقوع التاويل وقلعه بالكلية اذ لا يتاتى هذا القطع والقلع

الا بهذا المجموع على ما لا يخفى ولهذا القلع المذكور قال الحديث ايضا قوله فان النفوس الناطقة على

هذا التقدير غير متناهية فان القائلين به قائلون بعدم الانواع المتوالدة دون اشخاص ولا

يتصور ذلك الا بان يكون اشخاصا غير متناهية متعاقبة فيكون النفوس الانسانية الحادثة بحدوث

الابدان البواقية غير متناهية قوله وليكن بحث في الحدوث والموضوع ولزوما ان اراد به كل

ثم الماثل المتحدة معه الماهية ولوازمها كما ومعا فقاله في جميع العوارض واللواحق الخ

[illegible]

وجميع

وجميع اللوازم الممكنة الوجود فيهما معا ولا تغاير بينهما في هذا النوع الا في النسبة التي ينتظر ويتردد

في انه هل يمكن ان يختلف تلك النسبة فيهما بان يكون احدهما احق بان يكون معادا ويكون الاخر لا

الاخر ولا يختلف بل يكون متشابهين في تلك النسبة ايضا فيقتضي كونهما معادا ومحدا فاحدهما لكن الا

يختلف في الماهية واللوازم والعوارض ايضا ما هو المفروض فلا يمكن ان يجعل الاخر ان احدهما اولى من ان يجعل

للاخر قوله فهو نفس هذه النسبة والغرض في بيان تغاير هذا المعادة اذ ليس الكلام الا فيه فانه لا

تفاوت بين بين وجهه ما هو مفروض بل هما متشابهان من كل وجه فلا يتصور اختلافهما في هذه النسبة

اصلا قوله بل يقول المطعم ان كان لحم آه وذلك لان المناسبة المصححة لهذا الكون بين آدم ليست باقل

مما بين عمرو وبين قوله بل اذ الحق مذهب من يقول ان قوله حكم الله تعالى بالاعادة وذلك لان الذات المعينة

التي بعدها باقية ومحفوظة في حال العدم واذا صارت موجودة بعد كونها معدومة يكون عمرو في الوجود

في الوقتين امرا واحدا لانحفاظ وحدته قوله ولم يجعل المعدوم في حال العدم فانا ثابتة على ما هو

التحقيق فان العدم عبارة عن فقد الذات فيكون المعدوم في الخارج مسلوبا عن نفسها وان معروضها

منصورا على الاشياء المعدومة في الخارج اذ ليس انسان فرد وصدق هذه السالبة الخارجية لعدم الموضوع

في الخارج قوله واذا كان الحمل لان الاشياء في الوجود والعدم يوجب كون الموضوع لهما غير معروضهما

مع كل واحد منهما غير متغير مع الاخر وذلك لكون العدم عبارة عن فقد الذات وعدم انحفاظها في حال

طريانه قوله فان استمر موجودا واحدا وذلك بان يستمر فانه محدودة او ذاتا ثابتة واحدة وذلك بان

يستمر ذاته فقط كان ذلك الشي المستمر باعتبار الموضوع الواحد العام الثابت من جهة الوجه او الذات

شيئا واحدا هو يكون له جهتان من الوحدة وحدة الذات والوجود اذا استمر الوجود وجهة واحدة هي

الذات اذا استمر ذاتا فقط وباعتبار المحمولين اعني الوجود والعدم شيئين قوله فاذا فقد استمراره في

ذاتا واحدة بقي الاثنينية المحض وذلك لعدم اشتراك الموجود مع المعدوم لا في الذات ولا في الوجود فلا

يكون بينهما جهة واحدة اصلا قوله فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود من ان لم يحفظ وحدته

[illegible]

هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية حاصلة لحصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يوجب
انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك لان الموجود في الذهن حقيقة
انما هو الهوية المكتنفة بالعوارض الذهنية لا الماهية المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالعوارض والمشخصات
الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة المبهمة من حيث انها مكتنفة بالمشخصات الخارجية التي
صارت بها موجودة ومتشخصة في الخارج فاذن تلك الهوية الذهنية هو الموجود الخارجي لا يتصف
الا بعد تجريد كل منهما عما يوجد وتشخصه فلا يكون ح وحدة الهوية الخارجية محفوظة في نفس الامر
ووجودها الذهني فلا يكون الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث انهما موجودان فيهما
بل يكون غيره لاجل اختلاف جميع عوارضهما المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا وبما قررنا انه فيهما لا يرد
عليه من ان يكون الموجود في الذهن متشخصا ذهنيا محفوظا في الذهن بعوارض يكون بعد التجريد عين
الشخص الخارجي لا ينفي كون الشخص الخارجي محفوظا موجودا فيه محفوظا بشكل العوارض فليتأمل
ثم قال هذا المصدر بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان تشخص هو كان آخر في الخارج يستدعي حفظ الذات
واستمرارها في الخارج ولا ينفع كونه في الذهن محفوظا في الحفظ الذهني لا ينفع العلم بان يكون
هو هو اما اذا كان آخر في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى اقول وانت
خبير بانه اذا سلم انحفاظ الذات الموجودة في الخارج في نفس الامر فللمانع ان يقول بكفاية هذا القدر
من تعلق الذات وانحفاظها في صحة الاعادة وعدم الاحتياج في ذلك الى انحفاظها في الخارج فانه
المانع لصحة الاعادة انما هو الاثنينية الصرفة في كلا الوجودين لا الاثنينية الصرفة في الوجود الخارجي
فليتأمل قوله وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدا المفروض موجود فيه يمكن ان يكون
هذا المعدوم الخارجي باقيا في نفس الامر بحسب وجوده الذهني لا يصح كونه معادا لحدوث الموجود الثاني
فانه كما ان هذا المعدوم ونحوه موجود في الذهن كذلك المبدا المفروض وهو معدوم فيه ضرورة
كون جميع الحوادث موجودة في الاذهان العالية قبل حدوثها فليس نسبة الموجود الثاني الذي هو بالـ

[illegible]

ان يكون مبدا ومنشئا فلا يتميز في الواقع كونه معادا عن كونه مبدا ومستانفا هكذا ينبغي ان يحرر هذا
الكلام فيهما يظهر بعد التامل التام قوله ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء مطلقا او تفصيله ان معنى
تقدم الشيء على شيء آخر سواء كان تقدما ذاتيا او زمانيا ان يكون وجود الشيء الاول
متقدما على وجود الشيء الثاني ذاتا او زمانا فنقول لو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه
تقدما زمانيا واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الوجود
الخاص ونفسه فان اعادة المعدوم انما يتصور بان يوجد الشيء ثم ينعدم ثم بالوجود الذي كان له سابقا
فان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان اذ لا وحدة للشيء في الخارج الا باعتبار الوجود وتخلل
العدم بين الوجود الخاص ونفسه يستلزم كون العدم مسبوقا بذلك الوجود وسابقا عليه بعينه وهو مستلزم
لتقدم ذلك الوجود على نفسه بالزمان ولما بطل اللازم فلا يتقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا
لمنزلة تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا فكما يحكم العقل ببطلان الثاني يحكم ببطلان الاول من غير فرق
بين هذين الحكمين منه فكما يتضح منه الحكم الثاني على ما في صورة الدور يتضح منه الاول على ما نحن فيه قوله
وليس ذلك من التناسخ وكيف يكون منه تناسخا مع ان البدن يتبدل يوما فيوما بتحليل الحرارة
الغريزية بعض اجزائه وورود البدل منه بما يغتذي به وايضا قد سقط بعض الاعضاء فيبدل الشكل و
الاجتماع لا محالة مع انه لا يعد من التناسخ ويشير اليه رحمه الله قوله فان زيدا مثلا شخص واحد اذ جميع
ما يطلق عليه في العرف انه زيد وهو كالهيكل المحسوس وفي التحقيق ان زيدا هو ما يعبر عنه بانا وهو النفس
الناطقة المتعلقة بهذا الهيكل قوله ومثل ذلك التبدلات والتغايرات لا تقدح في الوجوه بحسب الشرع
والعرف له يحتمل بان تلك المتبدلات الى آخره بحسب ترك الطاعة والمعاصي من اول زمان التكليف الى
آخر العمر في مراتب نمو البدن انما يحشر جميعا او يحشر البدن في سن الشيخ او الشباب فهو مناف لكون المحشور ما هو
المبدا كما لا يخفى واما ان يحشر بعضها وهو ما كان البدن حصولها منه عند الموت فهو مخالف لما يقتضيه
الحكمة قال بعض من ارباب الكشف ان اهل الشقاء ينفصل منهم ما قد كان فيهم من ارواح القوة الكسانية

[illegible]

ابدانهم يعاد اليهم ما يجمع لديهم بصورة فان فارقهم عقدوا اعمالا وعملا وحالا وما يقتضيه ذلك المجموع والتركيب الذي يغلب فيه حكم الصورة على الروحانية واهل الجنة بالعكس فانه اكثر قوا هم المزاجية والصورية الطبيعية وما تحلل من ابدانهم ينقلب في وجه غريب يشبه بالاستحالة صورا وروحانية مع بقاء حقيقة الجسم في باطن صورة السعداء فالباطن مطلق والظاهر مقيد والامر هناك بالعكس قوله فلا يتوهم ان هذه من المسائل الحكمية اشارة الى دفع ما يتوهم بعض معاصريه ان يكون المعاد الجسماني مقصدا خاصا بعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسماني واغنانا النبي عليه السلام والنصوص عن التوجه الى روحاني نحو شبهة ووجه سقوط هذا التوهم هو ان هذا المنقول من الشيخ مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من جهة الحكمة بل من جهة الشريعة ونظير هذا القول من الشيخ هو قولهم ان الشرع اغنانا عن الحكمة العملية فكما لا يدل هذا القول منهم على ان يكون الفقه من اقسام الحكمة العملية كذلك لا يدل قوله على ان يكون المعاد الجسماني من مسائل الحكمة وكذا المنقول من كتاب النجاة والشفاء مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس هو من جهة الحكمة بل من جهة الشرع فانه تمسك بالدليل النقلي بل من وظائف الحكمة والعقلية بل هو من وظائف العلوم الشرعية فان اثباته ما هو من مسائل العلوم الشرعية للجمع بين الحكمة والشرعية كان القائلين بالمعاد الروحاني والجسماني معا جمعوا بينهما قوله والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد دفع لما يقال ان محاسبة اعمال العباد انما يكون لمعرفة كميتها وكيفيتها معلومة له تعالى لما سبق من شمول علمه وكونه عالما بجميع المعلومات فيكون محاسبتها عبثا ووجه الدفع منع كون فائدة الحساب معرفة كمية الاعمال بل يجوز ان يكون حكمة وفائدة تتميم مسرة المتقين باظهار فضائلهم ومناقبهم وتتميم حسرة الفاسدين باظهار فضائحهم ومعايبهم قوله فان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض فلا يكون لتوقف افعاله تعالى على الحكمة والمصلحة واجباته الواقع فيتصور له تعالى ان يفعل ما شاء ويحكم ما يريد

[illegible]

لان الفلك لكونه بسيطا وكري الشكل فلو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فتعذر من بينهما خلاء على ما كانا على سيرا ومتباينين وهو مح على ما بين في موضعه قوله قلت اذا كان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اشارة الى دفع ما استدل به المعتزلة على نفي كون الجنة مخلوقة وهو ان قوله تعالى في وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض يدل على ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء السموات والارض والا لزم تداخل الاجسام وانه مح ووجه الرد ان كون عرضها عرض السموات والارض يتحقق بان يكون فوق السموات السبع وتحت العرش فان عرضها حينئذ يجوز ان يكون بعينه عرض السموات السبع والارض من غير لزوم التداخل على ما لا يخفى قوله والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة يشير الى ان قول المعتزلة بعدم خلو فعله تعالى من المصلحة والحكمة انما هو لاجل زعمهم كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب رعاية الحكمة والمصلحة عليه تعالى فالجواب بعدم وجوب رعاية الحكمة والمصلحة عليه تعالى لما يبتني عليه هذا القول منهم فلا يتوجه ما قيل ان عدم الوجوب لا ينفع ههنا لانه قد مر انه داع الحكمة والمصلحة فيما خلق وامر واودع فيرد انه في تفضله فيجب ان يكون في افعاله حكمة ومصلحة بالفعل غايته ان لا يكون تلك الحكمة موجبة له تعالى على الفعل بل يكون كل منها فضلا منه تعالى انتهى قوله على ان الكفار يخلدون في النار وما يقال ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا ان القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خارج عن قضية العقل فهو كله مما لا يقول به المليون بل هو من القواعد الفلسفية التي هي غير مسلمة عندهم وخصوصا عند القائلين منهم باستناد الحادث الى القادر المختار قوله خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم قالوا ان الفاسق يستحق العذاب بفسقه والعقاب بمعصيته الدائمة لا ينقطع ابدا والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بين الاستحقاقين محال كما ان الجمع بينهما مح فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع كون المطيع والعاصي

[illegible]

عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان فتارك الطاعات يكون خارجا
عن الايمان واجاب انه ليس بكافر فلان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقيمون عليه الحدود في شرب الخمر
والزنا وقذف المحصنات ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اتفاقهم على ان الكافر
لا يعامل معه شيء من ذلك قوله وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة قالوا لا شفاعة في الكبائر
ودرء العقاب بل الشفاعة لا يكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات قوله واجيب عنه بمنع
دلالتها على العموم في الاشخاص والاحوال قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا
ان دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها
لا بد ان تكون خاصة بها لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم
على العام والترجيح معنا قوله يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اسقاط بعض
الادلة المتعارضة مهما امكن الجمع بينهما وههنا يمكن الجمع بينهما بان يخصص الادلة الدالة
على نفي الشفاعة كهذه الآية وغيرها من الآيات بالكفار فلا تعارض قوله وفي الحديث ان
الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط عن النبي عليه السلام اتى المؤمنون يأتون للشفاعة
الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة فيأتوني (نخ)
فاستأذن ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله
ان يدعني ثم يقول ارفع يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعط فارفع رأسي فاثني على ربي
بثناء وتحميد يعلمنيه الله ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرجهم فادخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من
حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال هذا
المقام المحمود الذي وعد نبيكم عليه السلام ولا يخفى ان ظاهر الحديث يشعر بان الشفاعة عليه السلام
لجميع لكن الشفاعة بقوله مع ان قوله امتي امتي على ما روي في اكثر الاحاديث يدل على ان الشفاعة
عليه لامته خاصة الا ان يقال ان شفاعته عليه السلام في اللفظ لامته خاصة وفي سائر الناس حقيقة
[illegible]

المذكورة

المذكورة في حديث ابي هريرة رضي الله عنه حيث قال انا سيد الناس يوم القيمة فالانبياء عليهم
السلام يتباعدون عن الشفاعة وهو عليه السلام لاجل ان يشفع سائر الانبياء لانهم فتح باب الشفاعة
للانبياء وبشفاعته عليه السلام لامته قوله في الاحياء في القبر واحياء العصاة في القبر ليكون
لتعذيبهم قوله ولكن الحقيقة ان النبي عليه السلام الذي لا يكون على ملة آخر واما الذي كان على ملة
نبي آخر فيصح السؤال عن نبيه كما يصح عن دينه كبعض الانبياء من بني اسرائيل فانهم كانوا
على ملة موسى عليه السلام قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة في القبر اشارة الى دفع ما يقال ان عذاب
القبر اذا كان باحياء الميت لوجب ان يرى اثر الحيوة في القبر فيرى الميت بعد الموت كما يرى
قبله لان حال الحيوة في الوقتين واحد مع انا نشاهد الكافر وصاحب الكبيرة في القبر ونراقبهم
مدة ولا نشاهد اثر الحيوة فيهما اصلا ووجه الدفع ان كونه حيا لا يوجب رؤية اثر الحيوة فيه
بهذه العيون فان هذه العيون لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية التي من جملتها الاحوال
المتعلقة بالآخرة فيجوز ان يحيى الميت ويرى الامور الملكوتية فينعم او يعذب ولا نشاهد
حيوته وما يصل اليه من تلك الامور كما ان النائم قد يرى في منامه حية تلدغه فيتألم بذلك و
يضطرب قلبه وقد يتعرق من مكانه ونحن لا نشاهد تلك الحية ولو غيرها قوله والتسع التسعين
تنقلب موذيات وموحشات عند الموت آه وقال فيه ان اعداد الحيات والعقارب بعدد الاخلاق
المذمومة من الكبر والرياء والحسد والحقد وسائر الصفات فانها اصول معدودة ثم تتشعب
منها فروع معدودة ثم تنقسم فروعها انواعا وتلك الصفات باعيانها هي المهلكات وهي بعينها
تنقلب عقارب وحيات فالقوي منها تلدغ لدغ التنين والضعيف يلدغ لدغ
العقرب وما بينهما يؤذي ايذاء الحية فارباب القلوب والبصائر يشاهدون بنور البصيرة
هذه المهلكات وانشعاب فروعها الا ان مقدار عددها لا يوقف عليه الا بنور النبوة
قوله الاول ان يكون فعلا لله تعالى او ما يقوم مقامه من التركيب وذكر لان التصديق من الله تعالى لا
[illegible]

يطلق المعجزة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا له تعالى بل هو عدم خلق بعضهم حمل الزرك عبارة عن
الكبيرة فيكون محلا فلا حاجة الى قوله (وما يقوم مقامه) قوله الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ
ما يكون معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع لا يكون تصديقا من الله تعالى
لدعوى النبوة وابطال الكذاب في دعوى النبوة ليساويه في ذلك قوله الثالث ان يتعذر معارضته
فان ذلك حقيقة الاعجاز قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي بحيث يعلم انه تصديق له قوله بل يكفي
قرائن الاحوال مثلا ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فقد عاداته تعالى فاظهره
فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي قوله الخامس ان يكون موافقا
للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل معجزا آخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم
تنزله منزلة تصديق الله تعالى اياه قوله فلو انطق الضب بحيث ان معجزتي ان ينطق هذا
الضب قوله السابع ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى
لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب بالاتيان بمثله
الخارق بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا قوله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة
كرامات اشارة الى دفع ما يقال انه يجوز ان يكون المعجزة متقدمة على دعوى النبوة ككلام عيسى
عليه السلام في المهد وتساقط الرطب الجني عليها من النخلة اليابسة وكذا اظلال الغمام
على محمد عليه السلام وتسليم الحجر والمدر عليه السلام فان كل ذلك معجزات متقدمة على دعوى النبوة
ووجه الدفع ان امثال تلك الخوارق كرامات يجوز ظهورها على الاولياء والانبياء عليهم
السلام قبل نبوتهم لا ينحطون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وتسمى
ارهاصا وتأسيسا للنبوة قوله فبالآيات الدالة على انا امرنا اماما اذا قلنا له
اسكن انت وزوجك الجنة فكلا منها رغدا حيث شئتما فقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة قوله
انه بالوحي لا بغيره والوحي لا يكون الا للانبياء لا لغيرهم وكون هذا الوحي قبل بعثته لا ينافي اختصاص

الاولياء

[illegible]

عن الحكمة والجواب عنه منع كونه خروجا عن الحكمة ومنع كونه احد بحثه قوله فلم يقدر واحد منهم ونقل
عن مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وكذا قوله
والزارعات زرعا والحاصدات حصدا فالطاحنات طحنا فليس من المعارضة في شيء بل هي كلمات
مستقلة وسرقة باردة من قوله تعالى القارعة ما القارعة وما ادراك ما القارعة ومن قوله
والنازعات غرقا والناشطات نشطا والسرقة ينافي المعارضة مع انه ركيك على ما لا يخفى
قوله فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم
فان قلت فعلى هذا كيف يثبت نبوته عليه السلام عند غير العرب الفصيح قلت من جانب انهم اذا
فتنوا علموا ان العرب الذين بعث فيهم النبي عليه السلام كانوا افصح العرب واعرفهم باللسان واقدرهم
على سائر اوزان الكلام وانهم كانوا احرص الناس على تكذيبه عليه السلام وانه نشأ معهم بينهم يعرفون
اهل مجالسته ومحادثته في ظعنه واقامته وانه ما كان يتلو من قبله من الكتاب ولا يخطه بيمينه
وانه مع ذلك تحداهم بمثله او بمثل سورة من مثله مجتمعين او متفرقين فعجزوا عن ذلك كما انه حجة
موسى وعيسى عليهما السلام قامت على من ليس بساحر ولا طبيب لعلمهم بانهما تحديا اهل زمانهما
الساحر واعظمهم سحرا واطباء فعجزوا عن ذلك مع حرصهم على التكذيب فعلم بذلك انه معجز قوله مع
ان المعجزات المغايرة للقرآن من شق القمر ونبوع الماء من بين اصابعه واروائه قريبا من ثمانين
من غزاة والشباع الخلق الكثير من طعام قليل وكلام الجمادات وتسبيحها في يده وحنين الجذع
وشكاية الناقة واظلال الغمام فوقه عليه السلام وشهادة الشاة المسمومة وشهادة الذئب
له بالنبوة وشهادة الناقة ببراءة صاحبها عنده عليه السلام عن السرقة واخباره عليه السلام
عن الغيب قوله واحواله قبل النبوة وبعدها وهو انه عليه السلام لم يكذب قط لا في مهمات الدين
ولا في مهمات الآخرة وانه عليه السلام لم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وانه كان في غاية
الفصاحة وغير ذلك قوله وخلقه العظيم حيث كان في غاية الشفقة على امته وفي غاية السخاوة

[illegible]

عليه السلام ومنا بعثه لشى بعينه فهو تمام تو يد كونه خاتم النبيين لانه انا نزل له كان عادينه فيدل

على انه عليه السلام اخر نبي ولا نبي بعده **قوله** والعصمة عندنا ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وذكر

بناء على اصل الاشاعرة من استناد الاشياء كلها الى الله تعالى ابتداء وكونه فاعلا مختارا **قوله**

وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور وذلك بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار

استعداد القوابل **قوله** الكذب عن الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى اذ لو جاز عليهم التقول و

الافتراء في ذلك عقلا لادى الى بطلان دلالة ابطال دلالة المعجزة وهو محال **قوله** وجوزه القاضي

ابو بكر فانه ذهب الى انه داخل في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه

فيما هو متذكر له عامدا اليه وما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق

فيه فلا يلزم من الكذب فيه نقض دلالة المعجزة **قوله** لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اي عند

الخوف من القتل عند الاصرار على الايمان او جبوا ذلك لان عدم اظهار الكفر يوجب

القاء النفس في التهلكة وانه حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ورد ذلك بانه

اولى الاوقات للتقية هو ابتداء الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة

المخالفين واجيب بما ذكر منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود و

فرعون عليهما ما يستحقان مع شدة خوف الهلاك **قوله** قلت هذا الكلام ولا يخفى ما بين

اوله واخره من التناقض او كله صريح في انه يجوز ان يصدر عن الانبياء عمدا بعد البعثة ما يشعر

بمعصية واخره صريح في عدم جواز صدوره عنهم عمدا بعد البعثة **قوله** وهم افضل من الملائكة

العلوية اي السماوية عند اكثر الاشاعرة واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى واذ قلنا

للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل هو

اللائق بالحكيم واما عكسه فهو على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام

الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان آدم عليه السلام افضل منهم فان غيره من

[illegible]

النقضا

النقضا ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال من ان لهم ايضا

علوما جامعة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب

والانظار المتوالية والثاني قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين

وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء عليهم السلام

مصطفين على الكل الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولعجزه بالكثرة من

المخلوقات والرابع ما اشار اليه الشارح وذلك لان عبادة الملائكة فطرية لا مزاحم لهم عنها وتحصيل

ان للبشر شواغل عن الطاعات العملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية

والداخلة فالمواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاده القوة العقلية

يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب والكرامات **قوله** وعلى هذا امر على ما قلنا من ان المراد بالافضل

اكثر ثوابا وهم الذين قال الله تعالى فيهم انه كانوا الفا وثلثمائة او اربعمائة او خمسمائة بايعوا رسول الله

صلى الله عليه وسلم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت شجرة او سدرة

في الحديبية **قوله** وبالصفات المذكورة للمؤمنين عن الاستدراج وفي القاموس استدرجه خدعه وادناه

حتى تركه يدرج على الارض واستدراج الله تعالى العبد انه كلما جدد خطيئة جدد له نعمة وانساه الاستغفار

وان يأخذه قليلا قليلا ولا يباغته وقيل المستدرج المستدعى هلكته مشتق من الدرج وهو الهلاك

قوله كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به اي الكفار لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء ولم

يتضرعوا الله ولم يتوبوا عن ذنوبهم لقساوة قلوبهم واعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان

فتحنا عليهم ابواب كل شيء من انواع النعم استدراجا ومزاوجة عليهم بان بين نوبتي الضراء والسراء

وامتحانا لهم بالشدة والرخاء وازاحة للعلة او مكرا بهم لما روي عنه عليه السلام مكر بالقوم ورب الكعبة

حتى اذا فرحوا اعجبوا بما اوتوا من النعم ولم يزيدوا على البطر والاشتغال بالنعم عن المنعم والقيام بحقه

اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون اي متحسرون وآيسون والابلاس الحزن المعترض من شدة البأس

[illegible]

والعصاة من حيث انه تخليص لاهل الارض من شوم عقايدهم واعمالهم نعمة جليلة يحق ان يحمد عليها

قوله والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخيا وقصتها انها حبلت بلا ذكر ووجد رزقها عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا عليه السلام

فان هما صاحبان لعيسى عليه السلام مما لا يقدم عليه بنفسه واحضاره قصة آصف عرش بلقيس في طرفة عين من مسافة بعيدة وهي مسيرة شهرين وهي كرامة ذكر معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا

لدعوة النبوة قوله واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند

اهل السنة والجماعة بل هي عندهم من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندهم واجب

على الامة سمعا والامامة هي خلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اقامة الدين وحفظ حوزة

الملة بحيث يجب اتباعه على كل الامة قوله لقية النبي صلى الله عليه وسلم بذكر روي انه لما رجع رسول

الله صلى الله عليه وسلم ليلة اسري به اخبر قريشا بقصته فتعجبوا استحالة وارتد ناس ممن آمن به

عليه السلام وسعى رجال الى ابي بكر رضي الله عنه وقالوا هل لك في صاحبك يزعم انه اسري به الليلة

الى بيت المقدس فقال او قال قالوا نعم قال لئن كان قال ذلك فقد صدق قالوا اتصدقه انه ذهب

الى بيت المقدس في ليلة وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمي ابا بكر الصديق

لذلك قوله والحق عند الجمهور نفيها اي نفي النصوص وذكر لانه لو كان على امامة علي رضي الله عنه نص

من الكتاب والسنة لاظهروه وانقادوا عليه كان عادتهم من انقيادهم اوامر نبيهم واوامر

رسول الله عليه السلام ومسارعتهم في امتثالها فلم يمكن اجماعهم على امامة ابي بكر رضي الله عنه بل كانوا

نازعوه كما عهد عادتهم بذلك في امر الدين لا يقال بل انهم لم ينازعوه واعرضوا عنه تقية

لانا نقول ان عليا كرم الله وجهه كان في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة

رضي الله عنها مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين رضي الله عنهما مع كونهما سبطي رسول

الله صلى الله عليه السلام اولاده والعباس مع علو منصبه بايعه كما روي انه قال لعلي رضي الله عنه

[illegible]

ان

ان يلي عليكم تيمي والله لاملأن الوادي خيلا ورجالا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير

منا ومنكم امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عليه السلام الائمة من

قريش فظهر انه لو كان نص على امامة علي رضي الله عنه لاظهروه ولنازعوا مع ابي بكر رضي الله عنه كيف وابو

بكر كان شيخا ضعيفا لا مال ولا شوكة له ولا رجال فاين يتصور المنازعة من تقية قوله ثم عمر الفاروق

الذي فرق بين الحق والباطل برأيه الصائب عن ابن عباس رضي الله عنه ان منافقا خاصم يهوديا

فدعاه اليهودي الى النبي عليه السلام ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما الى رسول

الله عليه السلام فحكم لليهودي فلم يرض المنافق وقال نتحاكم الى عمر رضي الله عنه فقال اليهودي قضى

لي رسول الله عليه السلام فلم يرض بحكم البكر فقال عمر رضي الله عنه للمنافق اكذلك فقال نعم فقال

مكانكما حتى اخرج اليكما فدخل واخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى برد وقال هكذا

اقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله فنزل قوله الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل

اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت فقال ان عمر رضي الله عنه فرق بين

الحق والباطل فسمي الفاروق لذلك قوله وان صيغة افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه

ما لا يلزم منه ان يكون من جميع الوجوه ان يجمع صفات الفضائل من حيث المجموع وذكر لان الحروف

المعينة الفعل والمشتقات في قوة النكرة فيكون مفاده الفرد المنتشر فاما الحقيقة الزايدة

في مدلول الفعل ولذلك جاز ان يقال زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم منه في الطب

وقوله والدين وفيه الخلاف فذهب هو الترجيح بهذا الوجه اشارة الى دفعهما ورد عليه

من ان المسلمين اختلفوا في افضلية بعض الصحابة على بعض فذهب اهل السنة الى ان ابا

بكر رضي الله عنه افضلهم وبنوا على اثبات ذكر ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا

ان يطلق الافضل على غيره من الصحابة وذهب الشيعة الى ان عليا رضي الله عنه افضلهم وبنوا

على ذكر ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا ان يطلق الافضل على احد غيره من الصحابة

[illegible]

اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب لان في الافضلية بالمعنى الذي توقف المورد اذ لا ينكر احد من
اهل السنة رجحان علي رضي الله عنه بكثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل قوله والايمان في اللغة
التصديق ماخوذ من الامن كانه آمن المصدق من التكذيب والمخالفة قوله هذا مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري واتباعه واما مذهب غيرهم فذهب الكرامية الى انه كلمتا الشهادتين وقال طائفة انه التصديق
مع الكلمتين وقال قوم انه اعمال الجوارح فمنهم من قال انه طاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب
الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة دون النوافل وذهب بعض السلف
والمحدثين كلهم على انه مجموع هذه الثلثة اعني التصديق بالجنان والاقرار باللسان و
العمل بالاركان قوله ولا ينفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول اشارة الى رد ما ذهب
اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحي من ان الايمان هو المعرفة وان اعتقاد
ان معرفة الله تعالى والاعتقاد بما له من الصفات والاعتقاد بما جاء به النبي عليه السلام سواء
كان مع التسليم والانقياد او لا يكون قوله والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين

خروج

عن الايمان مسامحة ولعل المراد بقوله والدليل على التلفظ بكلمتي الشهادتين والعمل عن الايمان
مع ان الادلة المذكورة تدل على خروج العمل ايضا ان المقصود هو الرد على القائلين
بكون الايمان بكلمتي الشهادتين والقائلين بكونهما جزء منه كما ان المقصود في الثاني هو الرد
على القائلين بكون الايمان هو الاعمال والقائلين بكون الاعمال جزء منه قوله وقس عليه الانسان
المعين كزيد فان المعتبر فيه بحسب الشرع والعرف هو القدر المشترك بين مجموع ما فيه وبينه من الاجزاء
التي لها مدخلية في حيوية وغيرها وبين مجموع الاجزاء التي لها مدخل في حيويته ومنه ظهر سر ما سبق
في بحث المعاد من كون زيد شخصا واحدا محفوظا وحدة الشخصية من اول العمر الى اخره بحسب العرف
والشرع وهو ماخذ هذه بعض التبدلات الواردة عليه بالزيد قبله قوله وهو بحث لفظي فان
من يريد لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبينه وبين الاعمال يكون اطلاقه
على الاعمال [illegible]

ان الاسلام هو الانقياد الظاهر فان الاسلام ينبئ عن التسليم والانقياد ويدل عليه قوله تعالى قالت
الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد به هو الاستسلام والانقياد الظاهر قوله والاسلام
الكامل لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين وذكر لقوله عليه السلام حين سئل عنه جبرائيل عليه
السلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم شهر
رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا قوله بما هو احد قسمي العلم وهو الاذعان بالنسبة واقعة
او ليست بواقعة ويعبر بالفارسية بگرويدن على ما صرح به الشيخ الرئيس في كتابه المسمى بدانش
نامه حيث قال علامي دانش دو گونه است يكي دريافتن ودر رسيدن وان را بتازي تصور
خوانند ودوم گرويدن وان را بتازي تصديق خوانند قوله والاذعان يعتبر التصديق بالتسليم
الباطني والانقياد القلبي فيخرج الانكار العنادي اذ لا تصديق بهذا المعنى للمنكر المعاند ضرورة
كون الانكار للشيء منافيا لتسليم الباطن وانقياد القلب له وتفسير التصديق بهذا المعنى
مما اشار اليه حجة الاسلام في بعض تصانيفه قوله وغرب منه ما قيل انه نسب باختيار الصدق
الى احد وهذا المعنى مغاير عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يحصل بلا اختيار اذا ادعى
النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار فلا يقال آمن في
اللغة صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا والمراد الذين اعتقدوا ونطقوا به دين الاسلام اما لم يكفر احد
منهم لان المسائل التي اختلفوا فيها ككون الله عالما بعلم وموجدا لفعل العبد وغير متحيز ولا في
جهة ونحوه مرئيا او لا لم يبحث النبي عليه السلام عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة
رضي الله عنهم ولا التابعون قوله فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك
المسائل وان الخطاء فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام قوله فعلا كان او قولا بيانا لما
يعلم منه نفي الصانع قوله وان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايراد القائلون بحجية
الاجماع اتفقوا على انه لا يجوز انعقاده من غير مستند من دليل قطعي او امارة لان عدم المستند يستلزم الخطاء
[illegible]

قوله وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم فالمعتبر شرط صحة التوبة عن المظلمة هو الخروج
عن تلك المظلمة قوله وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه يعني لا حاجة لمن اخذ في حد التوبة بهذا
القيد الى اشتراط رد المظالم في حقوق الناس لان الاقلاع عن المعصية في الحال لا يتاتى بدون رد المظالم
قوله وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب
مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن
اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوتان
فاتى باحديهما دون الآخر قوله وعندنا هما ليس بشرط في حصول التوبة اما الاول فلما قال
الآمدي التوبة مامور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية
في وقت آخر بل غايته اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجبت عليه توبة اخرى واما الثاني فلان
النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الامر
الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولان في التكليف
بالاستدامة حرج وهو منفي في الدين قال الآمدي مهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه
تجديد التوبة لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا
عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون بالايمان ولا يؤمرون به هكذا الحال في كل ذنب و
قعت التوبة عنه قوله لقول من نوع الامر تبعا والامر للوجوب على ما تقرر في موضعه
قوله والصحيح هو الثاني وذلك لان التوبة كسائر الواجبات فان المامور بتلك الواجبات
قد يأتي بعضها دون بعض ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان
العلة المقتضية للاتيان بالواجب هو كون الفعل حسنا واجبا قوله لان احاد
الصحابة والتابعين كانوا يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وبه ثبت انه لا يختص
بالولاة ولا بالعلماء بل يجوز لاحاد الرعية والعوام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
بالقول والفعل لكن اذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر
فيه موكول الى بعض اهل الاجتهاد

تمت الكتاب

وقد وقع الفراغ من نسخة الحسين الخلخالي حاشية على شرح مولانا منلا جلال رحمة الله
عليهما رحمة واسعة في يد العبد المذنب الضعيف العاصي الى ربه مسود الوجه عفى الله عن العصية
وتجاوز عن الاثام والآثام وبيض سواد الوجه بالغفران الحاج عبد الرحمن بن الحاج حسن القطامي عفى الله
له ولوالديه واحسن اليهما واليه في سنة [illegible] في شهر ربيع الآخر
في يوم الاربعاء في وقت العصر من ثاني عشر من ربيع الآخر في بيت الذي
في مدينة العنتاب في محلة تغلخانه آق جيول
اسكن اتقى العباد في الحجرة ايا
فيه وحفظه الله من الحجرة
من الظلم والغصة
تقبل الله
منا
امين
يا معين